COLECÇÃO DE CLÁSSICOS SÁ DA COSTA

PLATÃO

CRÁTILO

VERSÃO DO GREGO,
PREFÁCIO E NOTAS
PELO
Pe DIAS PALMEIRA

LIVRARIA SÁ DA COSTA
EDITORA LISBOA

PLATÃO

CRÁTILO

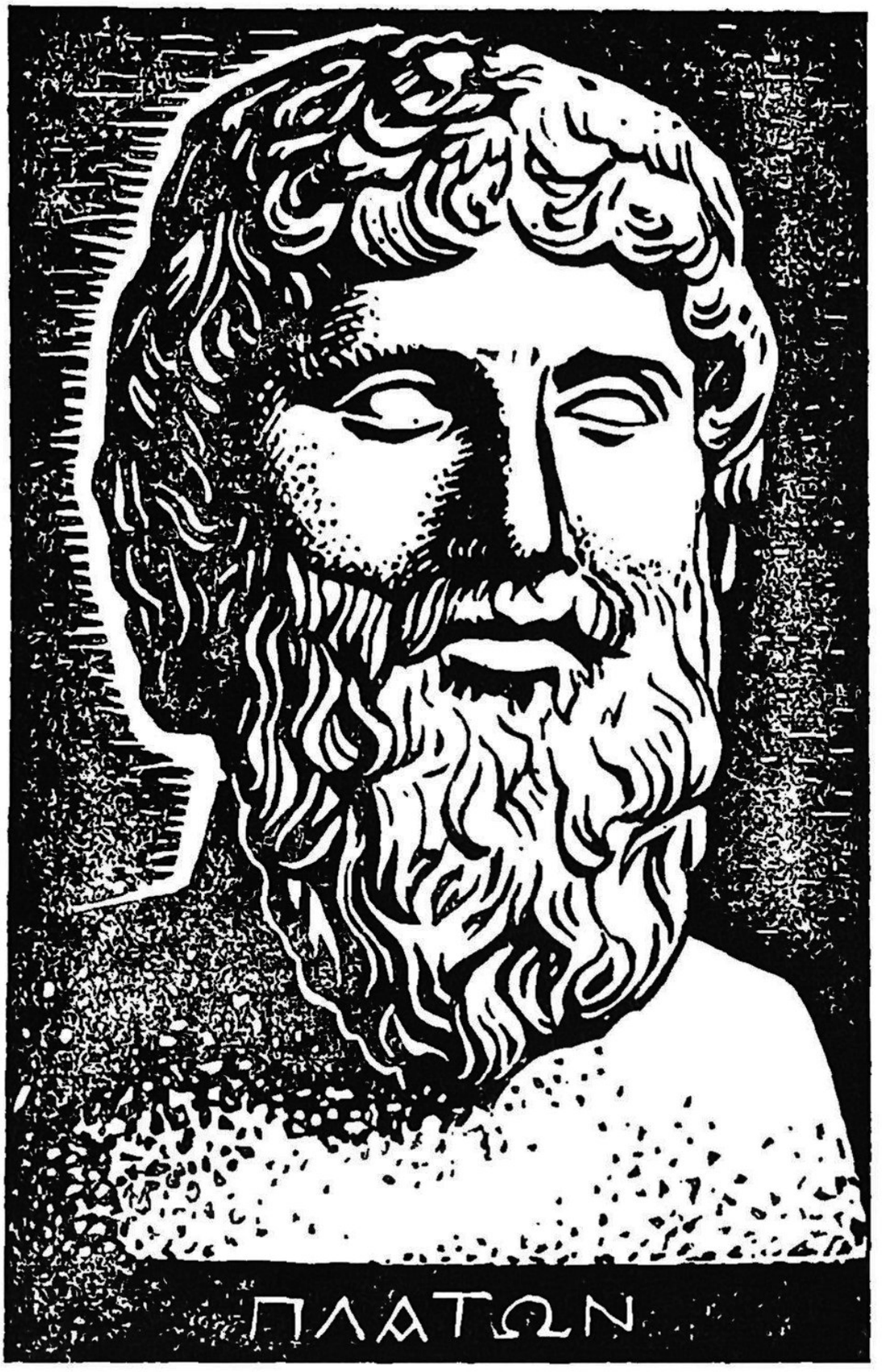
COLECÇÃO DE CLÁSSICOS SÁ DA COSTA

Autores portugueses | *Autores estrangeiros*

À venda:

SÁ DE MIRANDA — Obras Completas, *2 volumes*
F. MANUEL DE MELO — Cartas Familiares, *selecção*
JOÃO DE BARROS — Panegíricos
TOMÁS A. GONZAGA — Marília de Dirceu e mais poesias
DESCARTES — Discurso do Método, Tratado das Paixões da Alma
DIOGO DO COUTO — O Soldado Prático
FREI LUÍS DE SOUSA — Anais de D. João III, *2 volumes*
HOMERO — Odisseia, *2 volumes*
FREI ANTÓNIO DAS CHAGAS — Cartas Espirituais, *selecção*
M.me DE SÉVIGNÉ — Cartas Escolhidas
ANTÓNIO FERREIRA — Poemas Lusitanos, *2 volumes*
FREI HEITOR PINTO — Imagem da Vida Cristã, *4 volumes*
FRANCISCO RODRIGUES LOBO — Poesias, *selecção*
MARQUESA DE ALORNA — Poesias, *selecção*
MARQUESA DE ALORNA — Inéditos, *selecção*
FILINTO ELÍSIO — Poesias, *selecção*
LA BRUYÈRE — Os Caracteres
AFONSO DE ALBUQUERQUE — Cartas, *selecção*
FRANCISCO XAVIER DE OLIVEIRA — *Cartas, selecção*
GIL VICENTE — Obras Completas, *6 volumes*
BOCAGE— Poesias, *selecção*
AMADOR ARRAIS — Diálogos
HOMERO— Ilíada, *3 volumes*
JOSÉ DA CUNHA BROCHADO — Cartas, *selecção*
DIOGO DE PAIVA DE ANDRADA — Casamento Perfeito
FRANCISCO RODRIGUES LOBO — Corte na Aldeia
JOÃO DE BARROS — Décadas, *selecção, 4 volumes*
DIOGO BERNARDES — Obras Completas, *3 volumes*
CANCIONEIRO DA AJUDA — *volume I*
CAMÕES — Obras Completas, *5 volumes*
FREI LUÍS DE SOUSA — Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, *3 volumes*
DIOGO DO COUTO — Décadas, *selecção, 2 volumes*
HOMERO — Poemetos e Fragmentos
FONTES MEDIEVAIS DA HISTÓRIA DE PORTUGAL — *volume I*
LUÍS A. VERNEY — Verdadeiro Método de Estudar, *5 vols.*
BERNARDIM RIBEIRO — Obras Completas, *2 volumes*
P.e ANTÓNIO VIEIRA — Obras Escolhidas, *12 volumes*
J. DE BARROS — Crónica do Imp. Clarimundo, *3 volumes*
GARRETT — Viagens na minha terra
DANTE — A Divina Comédia, *3 volumes*
FRANCISCO DE HOLANDA — Diálogos de Roma
DEMÓSTENES — Oração da Coroa
SÓFOCLES — Tragédias do Ciclo Tebano
CORREIA GARÇÃO — Obras Completas, *2 volumes*
ANTÓNIO JOSÉ DA SILVA (O Judeu) — Obras Completas, *4 volumes*
ANTOLOGIA DE TEXTOS MEDIEVAIS
F. MANUEL DE MELO — Apólogos Dialogais, *2 volumes*
FERNÃO MENDES PINTO — Peregrinação e outras obras, *I e II volumes*
ANTERO DE QUENTAL — Sonetos
ANDRÉ DE RESENDE — Obras Portuguesas
PLATÃO — Crátilo

Cada volume 30$00 — Tiragem especial de 100 ou 200 exemplares, numerados e rubricados, 90$00



PLATÃO. COPENHAGA.

Colecção de Clássicos Sá da Costa

PLATÃO

CRÁTILO

DIÁLOGO SOBRE A JUSTEZA DOS NOMES

Versão do grego, prefácio e notas pelo

P.e DIAS PALMEIRA

LIVRARIA SÁ DA COSTA EDITORA

LISBOA

LIVRARIA SÁ DA COSTA EDITORA
Augusto Sá da Costa, L.da
Rua Garrett, 100-102, Lisboa

1.ª edição 1963

Propriedade da Livraria Sá da Costa Editora

Todos os exemplares devem ser autenticados com a chancela dos editores

Desta obra tiraram-se 103 exemplares em papel Leorne, da Companhia do Papel do Prado, numerados e rubricados

IMPRESSO EM PORTUGAL
pelas oficinas gráficas de Bertrand (Irmãos), L.da, Lisboa

ÍNDICE

PREFÁCIO XI

I. Vida de Platão XIII
II. Crátilo LXXXVII
II. O Crátilo LXXXVII
Nota CX

PRÓLOGO 3

I PARTE

I. Natureza dos nomes. Independência das coisas e dos actos em relação a eles. A sua finalidade 11
II. Função do legislador e do dialéctico. A justeza natural dos nomes 21
III. O exemplo de Homero e a justeza dos nomes, segundo as gerações 29
IV. A inspiração de Êutifron e os nomes dos deuses 43
V. Os astros e os vários fenómenos naturais 43
VI. As noções morais 81
VII. Os nomes primitivos e a definição de nome 110
VIII. O método a adoptar e o valor dos elementos 117

II PARTE

I. Novo exame da questão. A opinião de Crátilo 127
II. É o nome uma imitação? Diferença entre a imagem e o objecto 133
III. Condições de um bom nome e o seu convencionalismo 140
IV. Virtude e falibilidade dos nomes. As suas significações várias 147
V. Conclusão: Cognoscibilidade das coisas por elas mesmas, não pelos nomes. A doutrina de Heráclito 155

PREFÁCIO

I

VIDA DE PLATÃO (1)

Nascimento e juventude. — *Platão, descendente de uma nobre família da Ática, nasceu*

---

(1) *São abundantes as notícias sobre a vida de Platão, que da Antiguidade chegaram até nós. Ainda que os escritos dos seus discípulos imediatos, como Aristóteles, principalmente, além dos de Espeusipe, Hermodoro, Erasto, Asclepíades, Xenócrates, Aristóxenos e de outros, se perderam, restam contudo bastantes para nos informarem sobre este assunto. De entre os que se conservam merecem menção especial os de Filodemos* (Academicorum philosophorum index Herculanensis), *de Apuleio de Madaura* (De Platone et ejus dogmate), *de Diógenes Laércio* (Biografias e sentenças de filósofos ilustres..., *sobretudo o livro III) e de Olimpiodoro* (Vita Platonis). *A estas obras podem ajuntar-se ainda a* Vita Platonis *do códice Vindobonense, bem como os relatos fornecidos por vários escritores antigos, como Suidas, Plutarco, Cícero, Eliano e Ateneu. Nas mencionadas obras nota-se um estreito parentesco, de uma parte, entre a de Apuleio e a de Diógenes e, da outra, entre a de Olimpiodoro e a* Vita anonima, *o que faz supor que cada um dos grupos foi beber a uma fonte comum (ver Ueberweg-Praechter,* Die Philosophie des Altertums, *Graz, 1953, pág. 179 e seg.).*

em Atenas ou Égina (2), *no ano 427, a 7 de Targélion (Maio) — data que mais tarde era celebrada, festivamente, pelos seus discípulos* (3). *O seu pai, de nome Aríston, orgulhava-se de pertencer à estirpe do Rei Codro; e Perictíona, a sua mãe, tinha por ascendente a Drópides, parente de Sólon* (4). *Entre os seus irmãos contam-se Adimanto e Gláucon, os quais imortalizou na* República, *além de Potona, sua irmã, cujo filho, Espeusipe, foi, mais tarde, um dos seus discípulos, na Aca-*

---

(2) *Como o seu pai tivesse ido para Égina, na qualidade de cleruco, por isso, alguns, seguindo Diógenes Laércio, dão esta terra por berço a Platão.*

(3) *A data indicada não era geralmente admitida entre os antigos. Segundo Apolodoro, Platão teria nascido na Olimpíada 88, 1, sob o arcontado de Diótimo (428/27 a. C.); e, segundo Neantes, sob o governo do arconte Epamínon, na Olimpíada 87, 4 (429/28 a. C.), no ano, em que Péricles morrera. Todavia o cálculo de Apolodoro parece o mais exacto, com o qual concorda uma indicação de Hermodoro, que afirma que o seu mestre contava 28 anos, quando iniciou a sua viagem a Mégara. Isto mesmo confirma-o Filodemos, que dá a Platão 27 anos, quando morreu Sócrates (Março de 399), isto é, 27 anos e alguns meses, não 28 anos completos (cf. Ueberweg.Praechter,* op. cit., *pág. 181).*

(4) *Era, além disso, irmã de Cármides, discípulo de Sócrates, e tia de Crítias, um dos Trinta Tiranos, que se distinguiu como escritor e desempenhou um papel importante na história de Atenas (cf. Christ-Schmid,* Geschichte der Griechischen Litteratur, *I, München, 1912, pág. 658).*

demia (5). *Teve ainda outro irmão, filho de Pirilampes, chamado Antifonte, de cujo nome Adimanto faz menção, no princípio do* Parménides (6).

Como filho de uma família ilustre, os pais cuidaram de fornecer-lhe uma educação primorosa, que abrangia toda a cultura ateniense. Música, matemática, ginástica, pintura, tudo isto estudou sob a direcção de mestres afamados. Conta-se que lhe ensinou as primeiras letras um certo Dionísio mencionado num dos diálogos apócrifos; que Aríston de Argos o instruiu na ginástica; e, segundo Plu-

---

(5) *Quanto ao nome de* Platão, *por que é conhecido o filósofo, convém observar que ele não foi primitivamente assim chamado. O seu primeiro nome dizem que era* Aristocles, *o do avô, e que foi, quando jovem, que se deu a mudança. A causa disto, caso ela seja histórica, baseia-se, talvez, no seu aspecto físico, na sua* ampla testa e largo peito, *segundo Olimpiodoro, mas não, de modo algum, no seu estilo, como pretendiam certos de entre os antigos, como testemunha Diógenes Laércio.*

(6) *É Céfalo quem fala :* De regresso de Clazómenas, tendo encontrado na praça pública de Atenas, a Gláucon e a Adimanto, este saudou-me, apertando-me a mão: — Bem-vindo, Céfalo! Se te podemos ajudar em alguma coisa que daqui precises, fala. — Bom! — respondi eu. — Traz-me cá, precisamente, um pedido a fazer-vos. — Expõe o teu desejo. Eu fiz-lhe, então, esta pergunta: — Qual era o nome de vosso irmão materno? Já não me recordo dele... Creio que o seu pai se chamava Pirilampes. — Exactamente — respondeu. — E o nosso irmão tinha o nome de Antifonte... *(126 a-b)*.

tarco, Draconte foi o seu mestre de música. Na ginástica foi tão exímio, que conseguiu ganhar nos jogos ístmicos o prémio da dança; e na música, que abrangia também a poesia, elevou-se a uma altura fora do ordinário e compôs até ditirambos e tragédias. Tal é o testemunho dos antigos. Se tudo isto é verdade ou não, não o podemos verificar; todavia não há dúvida de que, incidindo a sua juventude com o maior esplendor cultural de Atenas, ele devia ser profundamente influenciado por ela. Sobretudo parece ter concorrido muito para a sua formação a literatura da época, como o indica a perfeição artística e literária dos seus diálogos e o emprego de mitos, *em alguns deles, que nós hoje admiramos. Outras provas directas, porém, da sua erudição literária não existem. Das suas produções trágicas e ditirâmbicas, épicas e líricas, de que falam os antigos, nada resta, a não ser um pequeno fragmento épico. Foram, talvez, destruídas pelo autor, em parte, desgostoso por não corresponderem ao seu ideal, e, em parte, sob a forte impressão da personalidade de Sócrates, depois de com ele travar conhecimento* (7).

---

(7) *Não obstante, chegou até nós uma série de epigramas, autênticos, pelo menos, em parte, na opinião de Wilamowitz.*

Como quer que seja, Platão deveu reprimir dentro de si este pendor para a poesia tanto mais enèrgicamente, quanto ia reconhecendo com mais clareza a influência nefasta das ficções épicas e trágicas sobre a alma humana; por isso, acabou por alijar os poetas e com eles a Homero (8).

Esta reviravolta de Platão para a filosofia efectuou-se, primeiro, quando conheceu Crátilo e, por meio dele, a doutrina de Heráclito acerca do fluxo perpétuo e da contínua mudança das coisas (9). *Mas mais profundamente ainda influiram sobre ele as doutrinas*

---

(8) *Mas isto não deve entender-se à letra. Diógenes Laércio e Olimpiodoro dizem que as comédias de Epicarmo e os mimos de Sófron de Siracusa foram, até tarde, as leituras predilectas de Platão. Além disso, que o gosto pela poesia e por Homero continuou vivo na sua alma, confessa-o ele na* República, X *pela boca de Sócrates* :... quando admiradores de Homero, Gláucon, vierem ao teu encontro dizer que este poeta foi o educador dos Helenos, e que pela administração e conhecimento dos negócios humanos merece ser acolhido e estudado e por suas normas deve cada um regular a sua vida, a estes é necessário saudá-los e abraçá-los, como a gente do mais alto mérito, e conceder-lhes que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos poetas trágicos... *E mais adiante:* ...diga-se, contudo, que, se a poesia imitativa, que tem por objecto o prazer, pode por alguma razão provar que deve existir numa cidade bem administrada, nós a acolheremos aí de boa vontade, porque temos consciência do encanto que sobre nós exerce... (606 e, 607 a e segs.).

(9) *Aristóteles,* Metafísica, *A6, 987 a 32.*

dos eleatas, de que deve ter sido informado por Hermógenes, discípulo de Parmênides, e também por Euclides, o fundador da escola de Mégara, por se harmonizarem bem estas doutrinas com o seu carácter.

A conquista, porém, definitiva e total de Platão para a filosofia foi o resultado das suas relações com Sócrates, que começaram, quando contava vinte anos de idade. Mas em que circunstâncias se originariam estas relações? Seria por intermédio de Crítias e Cármides, com quem Sócrates estava relacionado? Não o podemos saber; nem Platão, nem outro dos escritores antigos nos transmitiu informações sobre isto, nem tão-pouco sobre o objecto de tais relações. E é para estranhar que Xenofonte, no seu livro Memorabilium, *só mencione uma vez o nome de Platão, ao dizer que, por causa dele e de Cármides, é que Sócrates se afeiçoara a Gláucon (III, 6, 1).*

Até à morte do mestre, com excepção, provàvelmente, do tempo de serviço militar ([10]), ele foi sempre um dos seus mais fiéis

---

([10]) Como a idade viril de Platão incidiu com tempos de guerra, é natural que tivesse de ser alistado no exército. A darmos crédito a Diógenes Laércio, tomou parte, primeiro, na batalha de Tanagra, em seguida, na de Corintio e, depois, na de Délion. Eliano, porém, fala

discípulos. Segundo a Apologia, *assistiu ao seu processo e declarou-se pronto a servir-lhe de fiador, caso fosse condenado a uma multa pecuniária (34a-34b). Como diz o* Fédon, *estava doente, no dia da sua morte; por isso, não lhe pôde ouvir as últimas palavras (59b) Todavia foi minuciosamente informado de tudo; e a imagem do mestre, por sua nobreza de carácter e por sua morte injusta, sofrida com varonil resignação, continuou a viver na sua alma, envolta num halo de veneração e carinho. Comprova isto, o facto de, nos seus diálogos, dar a Sócrates a proeminência e fazer dele o portador da sua filosofia.*

As viagens. — *Platão conta agora 27 anos. Desgostoso com os Trinta por condenarem*

---

só na de Tanagra e Corintio ; possìvelmente, a menção da batalha de Délion, que ocorre também na biografia de Xenofonte, provém da troca de Platão com Sócrates. Em todo o caso, do que não há dúvida é de ele ter prestado serviço militar; a isso refere-se o próprio Platão em Diógenes Laércio, *III, 24. Pelo contrário, que servisse no exército como cavaleiro, isso é que não se pode concluir do* Fedro *(253 d), onde se mostra um hábil conhecedor de cavalos. A descrição que aí faz de um bom e de um mau cavalo não deve estranhar, atendendo à sua condição de nobre, à qual, segundo o costume da época, andava inerente o trato de cavalos (cf. Christ-Schmid,* op cit., *pág. 659 e seg. com nn. respectivas).*

Sócrates à morte, renuncia de todo à política ([11]) *e parte com alguns amigos para Mégara, para junto de Euclides. Depois, após um certo espaço de tempo, empreende mais longas viagens. A primeira, a que se refere uma tradição antiga, é a viagem a Cirene e ao Egipto, onde teria adquirido conhecimentos de matemática e de astronomia, no trato com os sacerdotes. Esta viagem, porém, é muito duvidosa e implica contradições, que são irreconciliáveis, cronològicamente, com as outras viagens tidas como certas. Além disso, Filodemos, pelo menos, quanto podemos saber, não a menciona; outro tanto se deve afirmar, quanto às* Cartas *de Platão, bem como a Olimpiodoro. Por isso, os modernos não consideram histórica essa viagem, excepto Th. Gomperz que persiste em defender a sua autenticidade* ([12]).

([11]) *Segundo a* Carta VII, *já antes tinha cortado relações com os Oligarcas, quando Sócrates fora intimado por eles a ir procurar com outros um cidadão, a fim de lhe darem a morte. Sócrates opôs-se à ordem e preferiu expor-se às piores consequências a tomar parte nas suas acções criminosas.* Vendo isto, *diz Platão,* e outras coisas do mesmo género e de não menos importância, indignei-me e subtraí-me às misérias desse tempo (*325 a ; cf.* Teeteto, *173 d e segs.*, Apologia, *31 e, etc.*).

([12]) *Ver* Griechische Denker, *II, Leipzig, 1912, pág. 208 e segs. — Mais suspeitas ainda do que a sua ida ao*

Indiscutíveis são as viagens de Platão ao Sul da Itália e à Sicília, como dão testemunho a Carta VII, *Diógenes Laércio, Plutarco e outros—sucessos que deviam ter profunda repercussão, no curso da sua vida. Provàvelmente levou-o ao Sul da Itália o desejo de conhecer de perto a escola pitagórica e de se familiarizar com as suas ideias religiosas, científicas e políticas, pelas quais já se tinha interessado na Grécia, no trato com os discípulos de Pitágoras. Das relações que em Itália se estabeleceram entre ele e os pitagóricos, particularmente o célebre Arquitas* ([13]), *resul-*

Egipto, são as pretensas viagens ao Oriente, a que uma lenda antiga se refere. Não há, porém, fundamento algum para se afirmar que Platão realizasse ou planeasse sequer tais viagens.

([13]) Este Arquitas foi um homem extraordinário na sua época; general, filósofo, cientista, inventor, músico, tudo isso ele foi, bem como estadista e um bom senhor para os seus escravos, com cujos filhos não se envergonhava de brincar. Entre as suas realizações científicas estão em primeiro plano as referentes à matemática e à física; e da mecânica, como ramo da física matemática, foi ele o criador. Também lhe pertence a invenção do primeiro aparelho automático, que consistia numa pomba de madeira, construída de tal modo, que, por meio do ar comprimido, ele conseguiu fazer voar. Como geómetra, é enaltecido por Eudemos, uma das primeiras autoridades na antiguidade; e como flautista e na acústica também se distinguiu, no seu tempo (ver Th. Gomperz, op. cit, *pág. 212 e nn. da pág. 560).*

taram influências duradouras, que vieram reforçar a sua propensão para a matemática e dar novo rumo às suas ideias; de sorte que, nos escritos posteriores, a simplicidade socrática recua, cada vez mais, perante a subtileza das especulações dos eleatas e das concepções místico-religiosas dos adeptos de Pitágoras (14).

Quanto ao motivo que o levaria à Sicília nada se pode saber ao certo. Que fosse a curiosidade de ver a ilha, sobretudo o seu vulcão, embora isto soe como uma extravagância, não é contudo a rejeitar à primeira vista, dado o interesse que os fenómenos da natureza deviam despertar no seu espírito. Ignora-se, igualmente, a causa da sua permanência na corte do tirano Dionísio o Antigo, em Siracusa. Lembremo-nos, porém, que desde há muito os tiranos tinham atraído aí as personagens mais importantes da cultura helénica, como Simónides, Báquides, Ésquilo e Píndaro. A visita, portanto, do nosso filósofo estava dentro da tradição, a qual seguiram também Aristipo e Ésquines e cuja primeira consequência foi a conquista de Díon, cunhado

---

(14) Ver Christ-Schmid, op. cit., *pág. 662; e Ueberweg-Praechter,* op. cit., *pág. 183.*

de Dionísio, para as doutrinas de Platão. Mas o tirano é que não se deixou conquistar, nem tão-pouco afeiçoar a ele, por mais que Díon o pretendesse. Entre o político realista e sem ilusões e o idealismo platónico, existia um antagonismo impossível de congraçar. Assim, Platão não encontrou ambiente propício na corte; e o tirano, enfastiado já de sua presença ([15]), *procurou alijá-lo. Segundo uma versão, que não deixa de merecer crédito, entregou-o a Pólis, um espartano que se achava na corte em missão diplomática, com o encargo de o vender, no seu regresso à pátria* ([16]). *Levado, pois, pelo diplomata, este, quando chegou a Égina, expô-lo no mercado dos escravos, onde um certo Aníceris de Cirene o comprou, para o libertar em seguida* ([17]).

Em 357, Dionísio o Moço sucedera no

([15]) *Diógenes Laércio e Plutarco atribuem a Platão práticas sobre moral na presença de Dionísio, o que não parece crível, atendendo à sua situação de hóspede.*

([16]) *Dão testemunho disto Diógenes Laércio e Filodemos, mas a* Carta VII *não se refere ao caso.*

([17]) *Assim terminou a viagem de Platão à Sicília, onde chegara aos quarenta anos de idade, pouco mais ou menos. Quanto à venda, esta, segundo Ueberweg-Praechter, visto estar relacionada com o estado de guerra entre Atenas e Égina, não deve ter sucedido muito depois de 387 (op. cit., pág. 184; ver também a* Carta VII, *324 a).*

trono a seu pai. Dion, no intuito de levar o jovem tirano a introduzir um regime mais liberal, aproveita este pretexto para fazer voltar Platão de novo à Sicília, pois as ideias políticas do filósofo é que deviam orientar e levar a cabo a reforma. Para esse fim, consegue que Dionísio o convide — convite que Platão aceita, porquanto agora oferecia-se-lhe a oportunidade de pôr em prática os seus ideais políticos, se bem que numa pequena escala ([18]). Na primavera de 366, entra ele na Sicília e é admitido na corte com honrarias grandiosas. Em seguida, tendo ganhado a afeição do tirano, este toma-o por companheiro na administração política do Estado,

---

([18]) Niebuhr não aprecia com justiça este facto, quando escreve: Platão não foi um bom cidadão, nem era digno de Atenas; deu passos incompreensíveis, e teve atitudes de criminoso em face dos justos, para com Tucídides e para com Demóstenes. *Se, porém, ele assim procedeu, se procurou longe de Atenas um teatro para a realização dos seus ideais, isso não foi culpa sua. Desde há muito que seguia com crescido interesse a evolução política da sua pátria, na esperança de um dia lhe poder prestar os seus serviços; mas a confusão que reinava na vida pública não lhe permitia qualquer ingerência eficaz. Situação diferente, porém, era a da Sicília, onde governava um príncipe cordato e inteligente, ao qual poderia ser útil. De outra parte, havia esperanças de que, no caso de a experiência de Platão surtir efeito, o exemplo da Sicília viesse a ter influxo sobre Atenas (ver Ueberweg-Praechter,* op. cit., *pág. 186).*

o que lhe deu ocasião de elaborar o plano de uma obra que devia abranger normas e leis destinadas às cidades gregas da Sicília, que se viessem a fundar. Mas esta situação durou pouco tempo. Os partidários do antigo regime insuflaram no ânimo de Dionísio suspeitas de que Díon nutria pretensões ao governo; e, em consequência disto, foi exilado. Platão, de quem o tirano não queria prescindir, ficou ainda, mas numa situação um tanto melindrosa ([19]). Tendo falhado a reforma, os seus esforços tendiam agora todos a congraçar Dionísio com Díon. Finalmente, estalou a guerra na Sicília. Platão, foi, então, despedido com a promessa de que, quando se restabelecesse a paz, seria de novo chamado juntamente com Díon.

([19]) Esta situação é descrita na Carta VII *do seguinte modo:* ...Ao fim de três meses, pouco mais ou menos, Dionísio, culpando Díon de conspirar contra o regime tirânico, fê-lo embarcar num pequeno navio e baniu-o vergonhosamente. Em consequência disto, nós, os amigos de Díon, ficamos todos com medo de sermos acusados e castigados como cúmplices das intrigas de Díon. Quanto a mim, até correu o boato de que tinha sido morto pelos agentes de Dionísio, como sendo causa de tudo quanto, então, sucedera. O tirano, porém, percebendo o nosso estado de espírito e receando que o medo tivesse mais graves consequências, tratava-nos a todos com benevolência; e, particularmente a mim, animava-me, exortava-me a ter confiança e pedia-me muito instantemente que ficasse com ele... *(329 c, d).*

Após o seu regresso de Siracusa, Platão vivia em Atenas em afectuosas relações com Díon. Este visitara várias cidades gregas, onde tinha adquirido viva simpatia, pelo que Dionísio hesitava chamá-lo, por lhe parecer que seria perigosa a sua presença. Por outro lado, o tirano sentia agora ardentes desejos da companhia de Platão. O seu interesse pela filosofia, depois da partida do filósofo, tinha aumentado, graças ao convívio com Aristipo, Ésquines e outros; mas reconhecia, ao mesmo tempo, que os seus conhecimentos eram ainda insuficientes, para lhe granjearem fama. Por isso, resolveu-se a recorrer a Platão; pelo contrário, o regresso de Díon era adiado por um ano. Como, porém, o filósofo recusasse partir sem o seu amigo, ele, então, mobilizou os recursos mais eficazes, de que podia dispor. Intrometeu a influência do pitagórico Arquitas, com quem estava em relações amigáveis; e enviou uma nave, para transportar o filósofo, com amigos, que lhe deviam apresentar o pedido em seu nome. Ao mesmo tempo, anunciou por escrito a Platão que, se anuísse aos seus rogos, Díon seria repatriado, mas, de modo algum, no caso contrário. Em vista das consequências que a sua recusa podia ter e. atendendo também às instâncias de Arqui-

tas, que se expunha a perder as boas graças de Dionísio, na improficuidade da sua influência, o filósofo não pôde hesitar e, em 361, empreendeu a sua nova viagem à Sicília.

Não foi, porém, mais feliz do que na visita anterior. A uma recepção brilhante e calarosa sucedeu logo o resfriamento das relações, provocado, naturalmente, pelo tirano que não só faltou à palavra, quanto a Díon, mas até ordenou que fossem sequestrados os seus bens. Depois, sobreveio a intriga. Caluniado junto de Dionísio e dos seus generais, Platão é obrigado a abandonar o palácio; e esteve até em perigo de ser morto, do que todavia escapou, devido à intervenção de Arquitas e de alguns amigos de Tarento, que lhe facilitaram também o regresso a Atenas, em 360 a. C.

A Academia. — *De regresso da sua primeira viagem à Sicília, começou Platão, por 387, a ensinar, primeiro, em público, num terreno, a 20 minutos da Porta Dupla, a Sul de Colono, provido de* gymnásium e de *um parque, que do nome de* Akademos, *o seu proprietário, se chamava* Akademia. *Nessa escola ou religioso grémio, que aí fundara, cujo centro ocupava um altar dedicado às musas, tratava*

com os seus discípulos não só de filosofia em sentido restrito, mas também de outras disciplinas, como matemática, astronomia e ciências naturais. Depois, porém, que adquiriu por 30 000 dracmas uma área de terreno junto da Akademia, *transferiu para aí a sua escola, que dispunha agora de biblioteca e outros meios didácticos, e passou a fazer em particular as suas prelecções, num trato mais íntimo com os seus ouvintes* ([20]).

Devido ao lugar, onde se encontrava, a fundação platónica tomou também o nome de

---

([20]) *Tal é conceito da Academia platónica, segundo Wilamowitz e Usener, que, afinal, coincide com o dominante nos tempos modernos. Mas outro é o parecer de E. Howald, que lhe nega o carácter de centro de altos estudos e opõe-na diametralmente às modernas academias e universidades. Para ele Platão era um mero idealista e um místico, que não se preocupava com as ciências. Esta concepção, porém, não está conforme à verdade. O valor que Platão dá no* Sofista *e na* Política *a pormenores da caça e da tecelagem deixam entrever um grande interesse pela observação e pelo exame objectivo das coisas pequenas. Como prova disto e de que ele não era ignorante da técnica basta mencionar o facto de ter construído, segundo Diels, um relógio-despertador. Quanto à prova do* Timeu *que também se aduz em pró de Platão cientista, E. Howald em vão a tenta desvalorizar, pretextando o carácter mítico deste diálogo. Os conhecimentos de matemática, de astronomia e de ciências naturais, que ele supõe, mostram todavia que, não obstante estar entretecido de mística, o filósofo se interessava por estes ramos da ciência; e dever-*

Akademia, *pelo que foi conhecida no futuro. É a instituição mais antiga deste género, pelo menos na Ática, e serviu, depois, de modelo aos institutos similares, principalmente ao* Museum *alexandrino* (21).

-se-ia provar primeiro que encarava, de facto, os problemas, perante os seus discípulos, apenas como um místico. Evidentemente, não podemos supor que a base do ensino platónico fossem as ciências exactas; mas, de outra parte, também não há motivo para afirmarmos que os discípulos de Platão eram pura e simplesmente místicos. Em confirção disto, lembremo-nos do abundante material referente à zoologia e ao modo do seu emprego que nos revela a Hómoia *de Espeusipe, que, como se notou já, foi seu discípulo directo, bem como Aristóteles, que também não denuncia tendências para o misticismo. Além disso, as relações com investigadores, como Arquitas, Eudoxo, Heraclides Póntico e outros, encontram a sua mais óbvia explicação supondo-se Platão um cientista. É todavia inegável que, durante a sua longa vida, a tendência científica se manifestou em graus muito diferentes; e que só nos últimos anos da sua existência se interessou plenamente pelas realidades do mundo sensível. Igualmente, não se pode também falar de uma organização do trabalho científico tendente a uma sistematização do conjunto das ciências. Sob este aspecto, E. Howald tem razão para negar à Academia paralelo com as modernas universidades (ver Ueberweg-Praechter,* op. cit., *pág. 184 e seg., n. 1).*

(21) A Academia, assim como as outras escolas, era consagrada às musas, as quais se honravam mensalmente com uma solenidade e diàriamente, como deixa suspeitar o Academ. philos. Index Herculan., *com um pequeno sacrifício. Na sua evolução passou por várias fases: a Academia antiga, a média e a nova. A primeira aferrou-se ao dogmatismo do seu fundador em oposição ao cepticismo da segunda e da terceira. Depois de Platão, teve como repre-*

Uma vez terminadas as instalações, começou o labor didáctico, ao princípio com frequência reduzida, mais ou menos; mas com o tempo foi aumentando. Afluíam jovens de toda a Grécia; e, a darmos crédito a Diógenes Laércio, entre essa juventude encontravam-se também mulheres, como Asteneia e Axiótea, aquela de Mantineia e esta de Fleio. Dos estudiosos, que se reuniam em volta de Platão, uns tomavam a ciência como mister, outros, a maior parte, pretendiam apenas uma cultura geral, sobretudo uma preparação para a vida pública. Eles pertenciam, provàvelmente, às classes ricas. Como se pode ver pelas alusões dos cómicos, distinguiam-se por uma certa elegância rebuscada no porte e no vestuário; e davam-se a conhecer, geralmente, pelo arranjo esmerado da cabeleira, por barretes com enfeites e bengalas graciosas, em manifesta oposição ao cínico desalinho que dominava na escola rival de Antístenes ([22]).

---

sentantes e directores Espeusipe, Xenócrates e outros (ver F. Lübker, Reallexikon des Klassischen Altertums, *Leipzig-Berlin, 1914, pág. 37; cf. Ueleberweg-Praechter,* op. cit., *pág. 341).*

(22) Antístenes o Cínico, primeiro discípulo de Górgias e depois de Sócrates e cuja doutrina consiste numa mistura de elementos sofísticos com elementos socráticos, ensinou a futilidade dos bens da vida e a autarquia da

As mulheres, pelo menos as mencionadas acima, segundo informa Diógenes Laércio, vestiam vestes masculinas.

Quanto à parte material, integrante da Academia, esta devia, sem dúvida, correr à custa dos que a frequentavam, pois não se compreende que um instituto de tal natureza pudesse subsistir sem o contributo espontâneo ou regulamentado dos interessados. Pelo menos, há notícias de alguns contribuintes ricos, amigos de Platão, como Dion de Siracusa, que parece ter-lhe comprado o terreno para a Academia e adquirira-lhe também um escrito precioso de Filolau. De resto, se tivesse sido Platão o único a custear as despesas, isso seria um caso extraordinário, que não poderia ficar sepultado no esquecimento. De outra parte, não consta que a sua situação financeira lhe permitisse grandes empreendimentos; pelo contrário, tudo leva a crer que, assim como o seu tio Cármides, ele não era rico, como se deduz do facto de precisar de auxílio pecuniário dos amigos, para conseguir o resgate, quando

---

virtude, a única que pode fazer o homem feliz (cf. Ueberweg-Praechter, op. cit., *pág. 159 e segs.). — Sobre o vestuário e porte dos académicos, ver Th. Gomperz,* op. cit., *pág. 221 e 562 com a n. 1.*

da sua venda. Isto parece inculcar também o seu testamento, que, prescindindo de uma lacuna, se conserva ainda intacto e não dá a entender que o testamenteiro fosse rico. Conclusão: a Academia não dispunha, pelo menos nos seus princípios, de vastos recursos, não podendo, de modo algum, rivalizar com a fundada por Aristóteles, o preceptor de príncipes, na qual dominava o luxo ([23]).

Relativamente ao modo como era ministrado o ensino, este consistia, sem dúvida, em parte, numa exposição corrente e, em parte, no diálogo, de que Sócrates fornecera o exemplo. O assunto abarcava a maioria dos ramos da filosofia; isto consta das informações dos discípulos de Platão, algumas delas publicadas, como deduzimos das alusões de Aristóteles e do título de alguns dos seus livros que se perderam ([24]). *Mas, além do ensino ministrado aos discípulos em geral, Platão restringiu, tal-*

([23]) *É Antigono de Caristo quem, no* Athenaeus *XII 547 D-F, salienta o contraste entre a simplicidade da Academia e o luxo peripatético.*

([24]) *Uma das prelecções de Platão, a qual parece ter atraído muitos ouvintes, versou sobre o* Bem, *cujos passos principais Aristóteles menciona na* Metafísica. *Quanto às alusões, estas foram coligidas e estudadas por Zeller, como informa Th. Gomperz,* op. cit., *pág. 563, n. 1).*

vez, a sua actividade docente a um número limitado dos mesmos, com os quais discutia, do que vemos um reflexo em alguns dos seus diálogos. Também é admissível que, numa época avançada da sua vida, como notifica Diógenes Laércio, ele se retirasse para o seu pequeno jardim e aí, na intimidade, revelasse aos seus discípulos os segredos da ciência.

Esta actividade prolongou-se durante cerca de vinte anos, apenas interrompida pelas viagens à Sicília ([25]). Durante este tempo, Platão deve ter elevado a Academia ao seu esplendor e feito dela um centro de vasta influência e de grande prestígio, onde se prepararam homens, conhecidos como legisladores, ou que desempenharam, depois, um papel dominante

---

(25) Não devemos supor que, durante a ausência de Platão a Academia deixasse de funcionar. Ainda que não foram transmitidas informações pormenorizadas a este respeito, sabe-se, contudo, que ele não era o único mestre; tinha os seus assistentes que, na sua falta, o podiam substituir, como, por exemplo, Espeusipe e Menedemos de Pirra. De outra parte, há notícias de que Aristóteles, durante os vinte anos que esteve na Academia, não foi sempre ouvinte; ele, segundo Christ-Schmid, e os companheiros mais jovens de Platão trabalhavam ao lado do mestre em problemas livremente escolhidos e faziam prelecções a grupos restritos de estudantes (ver op. cit., *pág. 720). Além disso, Aristócles fala de prelecções de Aristóteles, na ausência de Platão na Sicília, que, provàvelmente, versavam sobre retórica (*ibid., *n. 3).*

na vida pública. O próprio Platão possuia também renome como mestre de política e foi isto, sem dúvida, que contribuiu para ser chamado à Sicília, à corte de Dionísio, e o pôs em relação com homens importantes da época, como Fócion, Cábrias e Timóteo ([26]). Mas é, sobretudo, como escritor e filósofo que ele se imortalizou, como veremos adiante.

Sob o arconte Teófilo, em 348/7 a. C., morreu Platão com oitenta ou oitenta e um anos de idade — o homem que conquistou em vida a simpatia dos seus concidadãos e a veneração dos discípulos, que o choraram com saudade e souberam conservar-lhe a memória.

O seu testamento constava de um inventário dos seus bens particulares, sobretudo de duas áreas de terreno; destas, uma deixou-a ao jovem Adimanto, talvez neto de um dos seus irmãos, a outra já antes a tinha doado à Academia. Na direcção desta, o seu sucessor imediato foi Espeusipe.

([26]) Fócion, general ateniense e, depois, estratego e comandante supremo do exército, venceu em batalhas várias. Cábrias foi também general célebre por suas vitórias. Timóteo, discípulo de Isócrates, adquiriu fama sobretudo como estadista e estratego.

II

OS ESCRITOS DE PLATÃO

A sua cronologia e a evolução filosófica do autor. — *Não foi só ao ensino que Platão aplicou a sua actividade; desde há muito que ele vinha passando à escrita as suas lucubrações filosóficas, numa evolução constante e numa ânsia fremente de atingir a verdade.*

Prescindindo de alguns escritos espúrios e de fragmentos sem valor filosófico, chegaram até nós com o nome de Platão uma Apologia de Sócrates *e 34 diálogos, que, juntamente com as referências de Aristóteles, constituem a base do nosso conhecimento da filosofia platónica* ([27]).

Tratando agora da cronologia dos diálogos reconhecidos como autênticos, isto é, da época

---

([27]) *Existe também uma série de cartas atribuídas a Platão, as quais, sem deixarem de ter importância do ponto do vista filosófico, interessam, sobretudo, para o conhecimento da sua vida.*

da sua redacção e da sua ordem cronológica, devemos ater-nos, para a solução deste problema, às alusões a pessoas e a factos da época e às relações mútuas dos diálogos ([28]) — *questão das de maior monta da literatura antiga, pois da fixação cronológica pode depender o conhecimento da evolução do espírito do seu autor. Esta é a concepção genética de K. Fr. Hermann, à qual se contrapõe a me-*

([28]) *Convém sobretudo observar que as alusões a factos e a pessoas pouco adiantam para o estabelecimento da cronologia. Atendendo ao modo como os diálogos estão concebidos e a que se referem a tempos anteriores à morte de Sócrates, dificilmente essas alusões podem servir de guia, sem perigo de incorrermos em anacronismos. Igualmente as alusões a pessoas contemporâneas de Platão também pouco aproveitam para a fixação de datas. Como escrevem Christ-Schmid, a única coisa que se pode afirmar com segurança é que* Platão escreveu o Êutifron depois do processo contra Sócrates, a Apologia, o Críton, o Fédon e o Górgias, após a morte do mesmo, o Ménon, depois de 395, o Simpósion, pouco depois de 385, as Leis e o Timeu depois da República, a Política depois do Sofista, o Crítias depois do Timeu, o Sofista e a Política a seguir ao Teeteto, o Teeteto depois de 394 e a seguir ao Górgias, o Górgias antes de 388 e o Menéxeno depois de 387 (op. cit., *pág. 670). Afora isto, o conteúdo dos diálogos tem fornecido uma série de pontos de referência importantes para a sua cronologia; importa, porém, tomar em conta que, pelo facto de num diálogo não ocorrer tal ou qual doutrina filosófica, nem por isso se deve concluir logo que Platão, ao escrevê-lo, ainda não a conhecesse; nem que, pelo contrário, o diálogo, onde ela ocorre, fosse redigido mais tarde* (op. cit., *pág. 671).*

tódica de Sshleiermacher, para quem a ordem dos escritos obedece a um plano didáctico destinado a fazer compreender, gradualmente, ao leitor a doutrina de Platão. Aqui interessa-nos apenas a primeira, que vamos tentar expor.

A concepção genética distingue três fases na evolução da filosofia platónica — a socrática, a dialéctica e a construtiva — e divide em quatro grupos os diálogos, consoante foram escritos na juventude, num período de transição, na idade madura e na velhice. Em cada um destes grupos, a ordem cronológica é, segundo Ueberweg-Praechter, como segue:

I. *Juventude:* Apológia, Críton, Ion, Protágoras, Laques, República L. I., Lísis, Cármides *e* Eutifron.

II. *Período de transição:* Górgias, Ménon, Eutidemos, Hípias Menor, Crátilo, Hípias Maior *e* Menéxeno.

III. *Idade madura:* Simpósion, Fédon República LL. II-X *e* Fedro.

IV. *Velhice:* Teeteto, Parménides, Sofista, Política, Filebo, Timeu, Crítias, Leis, *etc.* (29).

---

(29) *Desta lista excluem-se vários diálogos, uns, por serem falsamente atribuídos a Platão, como* Alcibíades II,

No primeiro grupo, Platão não se afasta ainda da doutrina de Sócrates; todavia percebe-se já o germe da Teoria das Ideias, de que, mais tarde, há-de brotar o sistema. Como socrático interessa-se, sobretudo, pelos problemas da virtude e do conhecimento e pela determinação dos conceitos éticos, servindo-se para isto da indução, isto é, as definições são provadas e corrigidas à luz dos factos particulares da experiência. E é ainda como socrático que predomina nele a elénxis, *a saber, depois de mostrar a falsidade de um conceito, o diálogo termina, sem que a questão tratada receba uma resposta condigna.*

Ao lado, porém, da doutrina e do método de Sócrates, nestes diálogos esboça-se uma certa característica de Platão: na forma brilhante do diálogo e no cenário, em que ele decorre, reconhecemos o poeta num contraste vivo com a sobriedade calma do filósofo. Como duas correntes, antes de misturarem as suas águas, caminham no mesmo leito separadas, durante algum tempo, assim em Platão o poeta e o filósofo distinguem-se nestes diá-

---

Téages, *etc., outros, porque são de autenticidade duvidosa,* v. g., Alcibíades I, Minos, *etc. (Ueberweg-Praechter,* op. cit., *pág. 199).*

logos, antes de se fundirem no período seguinte.

A atitude socrática lógico-ética dos diálogos do primeiro grupo alarga-se, nos do segundo, numa ânsia de interferir na vida contemporânea e nos destinos de Atenas. Esta ânsia, que vinha trabalhando a Platão desde a sua juventude, mistura-se agora à sua visão filosófica do mundo, talvez sob a influência do trato com pitagóricos afectos à política. Mas note-se que já antes Sócrates tinha deduzido conclusões da necessidade de um conhecimento objectivo das coisas como condição fundamental da actividade política, que, de modo algum, eram favoráveis ao governo de Atenas. Ora, Platão, herdeiro da visão socrática, devia participar do mesmo parecer, mormente, depois que o seu mestre foi condenado à morte por aqueles a quem incumbia mais do que a ninguém defender o direito. Com a democracia de Atenas, porém, estava ìntimamente ligada a sofística como interventora na formação da política dos cidadãos. A sua retórica dominava, em grande escala, a vida pública, o seu subjectivismo repassava a maneira geral de encarar a existência; e estes elementos, ambos obedientes ao individualismo democrático, concorriam para se

cavar cada vez mais fundo o abismo, que separava a sofística, inimiga de todas as normas do conhecimento, da lógica socrática, tendente a dar-lhe uma base firme. Nesta diversidade de concepções, o inimigo capital que Platão pretende atingir é a retórica com o seu aliado, o niilismo político e social da sofística; e a batalha trava-se, precisamente, em algumas obras deste período. Escudado na visão científica bem fundamentada de Sócrates e no seu desinteressado amor da verdade, ele arremete com denodo contra os inimigos, avessos à ciência e só hábeis para com uma lógica aparente servirem o seu egoísmo.

À visão socrática, porém, outros elementos se ajuntam, devendo tomar-se em consideração, além de teorias pré-socráticas, sobretudo concepções órfico-pitagóricas, que irão fornecer a Platão o terreno, onde germinará a sua doutrina da preexistência e da imortalidade; e dará à sua ideologia a possibilidade de se enraizar nos íntimos recantos da psicologia e da metafísica. Em conexão com isto, a doutrina do conhecimento recebe um desenvolvimento mais amplo na teoria da reminiscência e na distinção entre saber e representação pròpriamente dita.

Mas, não obstante os progressos feitos,

Platão não passa ainda do prelúdio de seu sistema filosófico; ele vislumbra apenas o vasto panorama que, nos períodos seguintes, se desenrolará diante dos seus olhos.

Vejamos agora os progressos que atinge na sua terceira fase. Nos escritos do período anterior, apareceu-nos enveredando por uma nova visão do mundo, constituída por elementos socráticos e pré-socráticos, que a necessidade de combater os adversários lhe tinha obrigado a firmar sobre uma base sólida. Faltava-lhe, porém, unificar e coordenar esses vários elementos num sistema filosófico completo e definitivo. Mas isto não o consegue no presente período, nem talvez nunca. Platão, espírito sedento de verdade, durante toda a sua vida, cujas doutrinas estavam em contínuo devir e sujeitas a mudanças e vacilações, só pode atingir agora uma sistematização relativa com a Teoria das Ideias (30), de que

---

(30) Segundo a concepção platónica, a noção de cada um dos objectos em particular é, por uma espécie de hipóstase, elevada à categoria de substância; de simples produto de um processo do pensamento ela torna-se uma essência real, a que cada um dos objectos dentro da sua esfera devem a sua verdadeira determinação. Ora, é a esta noção elevada, assim, a uma existência autónoma e à categoria de substância distinta do mundo sensível e superior a ele que Platão, nesta terceira fase, dá o nome de ideia *(ver Ueberweg-Praechter,* op cit., *pág. 329).*

fez o centro da sua filosofia e, como tal, a orientadora da sua maneira de pensar, no âmbito das diferentes disciplinas filosóficas.

Os elementos que entram na formação desta teoria são, além de concepções socráticas e pitagóricas, o heraclitismo, que antes tinha repudiado, ao mesmo tempo que influências eleáticas se fazem sentir, admitidas, talvez, por intermédio da escola de Mégara. Deste modo, na Teoria das Ideias reunem-se elementos diversos e antigos que formam, por assim dizer, um facho, que irá iluminar os recônditos da teoria do conhecimento, da metafísica, da psicologia, da ética, da política e da estética. Naturalmente, Platão em tudo isto praticou transformações em conformidade com a sua maneira de ver; mas omitimos esses pormenores, pois não interessam já ao nosso propósito.

Enfim, o que a filosofia platónica, nesta fase, apresenta de novo explica-se não só pela própria evolução do espírito do filósofo, mas também por sucessos externos, principalmente pelos contactos, a que as suas viagens ao Ocidente deram ensejo. Primeiramente, a sua visita à sede do pitagorismo devia robustecer nele influências já antes adquiridas, particularmente dar novo vigor aos seus ideais

políticos e fazer desenvolver no seu espírito uma teoria de Estado. Depois, a sua permanência em Siracusa não podia, do ponto de vista político, deixar também de ser útil e de concorrer para a formação das suas opiniões, sobretudo devido ao trato com o seu amigo Díon.

A Teoria das Ideias, que no período precedente brilhara como um astro a iluminar o mundo platónico, agora, na última fase da vida de Platão, o astro perdeu o seu brilhante esplendor. Não quer isto dizer que o filósofo renunciasse à teoria, nesta quadra da vida; ela vigora ainda, é verdade, mas o seu predomínio no sistema platónico já não é o mesmo que antes. O Filebo, *por exemplo, não a utiliza, como se esperava do assunto, o* Teeteto *não fala nela, ainda que não faltava aqui motivo para, pelo menos, a mencionar, e noutros diálogos passa completamente esquecida. Esta mudança só se poderia explicar, se possuíssemos elementos que nos permitissem ver fundo na vida interior de Platão e nos revelassem as transformações dentro da sua escola, em concomitância com o movimento filosófico da época, em que viveu. Na falta disto, só nos resta ater-nos aos diálogos.*

No Parménides, *no* Sofista *e na* Política,

nota-se, com efeito, uma íntima relação entre o eleatismo e a Teoria das Ideias, a que se devem acrescentar, não falando em referências a correntes estranhas, atitudes para com outras escolas, ora simpatizantes, ora adversas ou conciliatórias, expressas nos diálogos do presente período. Além disso, na maioria destes escritos, ao significado da dialéctica na escola de Parménides corresponde um acentuado interesse pela relação entre a unidade e a pluralidade, pela divisão e pela compreensão, assim como pela predicação; e desta maneira, o valor ontológico da Teoria das Ideias vai recuando perante o lógico, que adquire a prioridade. Ao mesmo tempo, a influência do pitagorismo atinge agora o seu auge; e as ciências matemáticas e a astronomia sobem também ao primeiro plano, no espírito de Platão. Por fim, dominado pelas concepções pitagóricas, ele põe-se ao serviço das divindades astrais, alcançando, assim, a transformação o domínio religioso. Da ideia abstracta de divindade acaba por se voltar para o culto dos seres concretos do céu ([31]).

---

(31) A fuga, porém, para as regiões astrais e do Além não implica um esquecimento do mundo terreno. O valor do mundo sensível em suas relações com o supra-sensível permanece ainda o mesmo, merecendo-lhe até, em algumas

O conteúdo dos diálogos — *Depois de, nas páginas anteriores, termos lançado um olhar rápido à evolução do pensamento platónico, passemos agora ao exame de algumas das obras mais representativas do filósofo, sob este aspecto, para ilustração do sobredito.*

A primeira que nos interessa é o Ion. *Este diálogo visa a corporação dos rapsodos, que apenas sabem declamar, de um modo patético, os versos de Homero, mas sem nada perceberem do seu contúdo. Tal é Ion. Uma vez assente que o poeta compõe sem ciência alguma, mas só por inspiração divina, o diálogo proclama a inferioridade da poesia em relação à ciência, porquanto o poeta não sabe dar razão da sua obra, nem produzir nada fora do género, a que as suas musas o impelem, ao passo que o conhecimento da arte baseado na ciência devia habilitá-lo a*

---

obras deste período, o sensível e o experimental maior atenção do que em escritos precedentes, como provam os seus conhecimentos de antropologia, de medicina e, sobretudo, de política. A atenção prestada aos factos e às possibilidades nas relações humanas, durante a sua actuação na reforma siracusana, avivaram-lhe o sentido das realidades, em oposição ao absolutismo idealista anterior. E assim compreende-se que Aristóteles pudesse sair da escola de Platão e até que influísse sobre a Teoria das Ideias, sem que todavia isto se possa provar.

exercer a sua actividade em vários géneros. O mesmo se pode dizer do intérprete de poesias e do rapsodo; e é por isso que Ion, como ele próprio confessa, só sabe falar de Homero, mas não sobre Hesíodo nem sobre Arquíloco, ainda que estes e outros poetas tratam dos mesmos assuntos que Homero. Depois, como Ion pretenda saber falar de todas as artes, que em Homero ocorrem, Sócrates pergunta-lhe se também sabe discorrer, por exemplo, sobre a arte de guiar carros. O rapsodo afirma-o e para confirmar a sua afirmação, recita, na altura, uma passo da Ilíada *a este propósito* ([32]); *mas concorda, por fim, que julgar dela ou de outra arte qualquer é próprio só do artista respectivo. E assim termina o diálogo, cuja importância, além de fazer pressentir a influência de Homero sobre a cultura grega, consiste, especialmente, em demarcar as fronteiras entre a poesia e a ciência. Versar um tal assunto parece que a ninguém competia melhor do que a Platão, após a mudança que nele próprio se deu — de poeta e de artista tornar-se filósofo.*

A natureza da virtude e as suas relações

([32]) *O passo ocorre na descrição dos jogos celebrados, após os funerais de Pátroclo (XXIII, 335-340).*

com a ciência constituem agora o assunto do Protágoras. *Trata-se, como no diálogo anterior, de uma ideia toda socrática e desenvolvida segundo o espírito de Sócrates, em que não intervêm ainda teorias pròpriamente platónicas. Mas, além deste problema particular, o diálogo ocupa-se de outro de carácter geral: é a questão dos métodos empregados, de uma parte, pelos sofistas e, da outra, por Sócrates. Esta questão é de importância capital, de cuja solução depende a solução do problema proposto.*

Quanto ao método, os sofistas usam o mito, o discurso seguido e o comentário dos poetas; Sócrates serve-se da dialéctica. Depois do exame dos métodos sofísticos e da prova da sua ineficácia, fica apenas válida a dialéctica, isto é, a discussão dialogada, que analisa cada ideia de per si, em todos os sentidos, até os interlocutores chegarem a acordo. Por meio dela, Sócrates opõe-se à tese de Protágoras de que a virtude se possa ensinar, como ele afirma; todavia, apesar de prolongada disputa, nem por isso o diálogo chega a uma conclusão definitiva. O problema só será resolvido com a investigação acerca da essência da virtude — problema, que virá de novo à balha nos

próximos diálogos, como o próprio Sócrates parece dar a entender.

Ao Protágoras *podemos acrescentar a* República I, *que, assim como o* Laques, *se movimenta, no essencial, quanto ao método e às ideias, dentro do género socrático. O assunto é ainda moral; versa agora sobre a justiça.*

Após longas tentativas, os interlocutores chegam a uma primeira definição que, por fim, é abandonada. Ao conceito de justiça definida como obrigação de pagar cada um as suas dívidas sucede outro, segundo o qual a justiça consiste em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos ([33]). *Como, porém, há amigos aparentes que são maus na realidade e inimigos que têm a aparência de maus, mas são bons, reduzir-se-ia, neste caso, a justiça a fazer bem aos maus e mal aos bons; por isso, a definição anterior deve completar-se, deste modo:* a justiça consiste em fazer bem a um

---

([33]) *Ménon, no diálogo deste nome, define a virtude, dizendo que* ela não é mais do que estar em situação de administrar os negócios da pátria e, desta maneira, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos *(71 E). Antes de Platão, não se ouviu voz alguma que protestasse contra esta doutrina, que era, aliás, corrente na Grécia. Mais adiante, ele reprova-a, dizendo :* Não é próprio do homem justo fazer mal ao seu amigo ou a quem quer que seja, mas do seu contrário, do homem injusto *(335 d).*

amigo, que é bom, e mal a um inimigo que é mau. *Mas nem mesmo assim a definição é correcta. Fazer mal a um ser significa diminuir a propriedade característica de sua espécie, quer se trate de um cavalo, quer de um homem ou de um cão. Ora, a justiça é uma qualidade característica do homem; portanto, fazendo o justo mal aos seus inimigos, a justiça seria para ele como que um instrumento para fazer os outros mais injustos* ([34]). *Assim falha, ainda outra vez a tentativa para melhorar a definição. Com a intervenção, depois, de Trasímaco* ([35]) *o debate toma um novo rumo. Ele, que assistia em silêncio à discussão, mas ansioso por entrar nela, por fim não se pôde conter e ousou expor esta dupla tese:* justiça é a prerrogativa do mais forte ou da autoridade vigente *e* a injustiça supera em potência a justiça, torna a vida mais feliz e, por isso, mais útil. *Como se vê, para Trasímaco a justiça perde parte do seu carácter*

([34]) *Este raciocínio, como nota E. Chambry, apoia-se sobre um sofisma.* Maltratar uma pessoa não é torná-la má, necessàriamente. Se não devemos fazer mal a um inimigo, não é por ele se tornar pior, mas porque nós próprios nos tornaríamos piores (La République, *Paris, «Les Belles Letres», 1932, pág. 17 n. 1).*

([35]) *Segundo a designação de Dümmler e V. Arnim, a* República I *é também conhecida por este nome.*

individual, para tornar-se também uma teoria política, baseada sobre a prática do Estado ateniense, em particular, para quem a força era o direito.

Sócrates, após a refutação da primeira parte e uma vez estabelecido que para o adversário a injustiça é virtude e sabedoria, rebate o argumento deste modo: O homem justo procura exceder o que é injusto, mas não o justo; o injusto, ao contrário, procura exceder tanto o que é injusto como o justo. Por outra parte, o homem justo, por ser sábio e bom, assemelha-se ao que é sábio e bom; mas o injusto visto ser louco e mau, assemelha-se ao que é louco e mau. O mesmo sucede nas artes. Assim, o homem que sabe procura exceder o que não sabe, ao qual, portanto, não se assemelha; o ignorante, porém, procura exceder tanto o que sabe como o que não sabe, tanto o seu semelhante como o seu dissemelhante. Ora, sendo sábio o homem que sabe e o sábio bom, segue-se que os dois termos, homem que sabe e homem ignorante são idênticos a homem sábio e bom e a homem louco e mau. A conclusão que resulta destas permissas é que os homens justos são como os sábios bons, isto é, são sábios e bons, porque se assemelham a homens que têm es-

tas qualidades, ao passo que os injustos, pela mesma razão, são loucos e maus. E, continuando o seu raciocínio, Sócrates conclui, por fim, que a injustiça não pode ser mais poderosa do que a justiça e que o homem injusto vive mal e, portanto, é infeliz, ao passo que o justo vive bem e, por isso, é feliz. Assim termina o diálogo, sem que a questão fundamental tenha resposta — a solução do problema acerca da essência da justiça e das suas relações com a virtude e com a felicidade — sendo, por isso, todo o resultado obtido inconsistente ([36]).

No Górgias *deixou-nos Platão uma obra-prima contra a retórica, como a entendiam os sofistas e, ao mesmo tempo, o melhor documento, para conhecermos o estado de espírito do autor, nesta segunda fase da sua evolução. Aí ataca inexoràvelmente esta arte de aparência inofensiva e põe a descoberto a sua futilidade, que só serve para deslumbrar e lisonjear os ouvintes.*

Do ponto de vista do conteúdo, este diálogo não se afasta da concepção socrática, pelo que respeita à sua atitude em relação à

([36]) *Ver* República I, *349 e segs.*

retórica sofística e ao valor dado à filosofia; mas apresenta já um desenvolvimento dialéctico mais amplo do que os diálogos do primeiro período. Na definição, por exemplo, de retórica e na oposição de artes verdadeiras a artes falsas aparece com toda a clareza a maneira de Platão e o seu gosto peculiar dos contrastes entre opinião e ciência e entre aparência e realidade; e são discutidas com ardor e seriedade questões de direito, de moral e das relações entre o bem e o belo e entre lei natural e lei humana.

Mas, para ajuizarmos da maneira como o autor desenvolve o assunto importa ver as relações deste diálogo com o Protágoras. *A este propósito, chamam imediatamente a atenção as diferentes atitudes relativas ao problema do prazer. Assim, o* Protágoras *desenvolve uma teoria hedonística; o* Górgias, *por sua vez, é constituído essencialmente, pela luta contra a tendência ao prazer e pela consideração do bem como fim da vida humana. Em primeiro lugar, esta luta dirige-se, sobretudo, contra o princípio hedonístico de Calicles. Na verdade, desde 499 d, o texto revela que no prazer bom o fim pretendido não é o prazer em si, mas o bem. Este* bem *contudo, quanto ao* eudonismo, *deve entender-se*

como uma felicidade de um só ou muitos indivíduos diferentemente do Protágoras, que não põe ainda a questão de que o bem, no sentido do eudemonismo hedonístico, deva considerar-se o fim último do prazer ou desprazer. Deste modo, no Górgias com a expressão outro é o prazer do bem não se discute, de modo algum, que este bem, na qualidade de eudemonia, não seja uma sensação de prazer infinitamente superior à sensação elementar de agradável. Portanto, nada impede que reconheçamos no Górgias um progresso sobre o Protágoras, o qual se realiza, abstraindo o bem do prazer bom ou útil e, uma vez autónomo, elevando-o a último fim.

Por este conteúdo ético, pela elevação da moral desinteressada acima do egoísmo e do prazer, este diálogo, bem como o Protágoras, não perdeu ainda actualidade e parece apropriado a chamar a atenção sobre as questões fundamentais da vida e sobre a reforma dos costumes.

A respeito da virtude, que já fez o objecto do Protágoras, Sócrates examina no Ménon a possibilidade de ela ser ensinada. Mas, para sabermos se isto é ou não possível, importa conhecer, primeiro, a sua essência ou em que consiste a virtude. É a capacidade de governar

os homens, *define Ménon. Esta definição, porém, não se pode admitir, porque não convém à criança nem ao escravo; além disso não é precisa, porquanto,* como se deve governar? *Se se afirma* com justiça, *concluímos que* a virtude é a justiça; e, neste caso, *interroga Sócrates,* a justiça é uma virtude ou a virtude? *A fim de orientar o seu interlocutor, ele indica o método, depois do que Ménon formula uma segunda definição, dizendo que* a virtude é o desejo do belo unido à capacidade de o procurar. *Mas, rejeitada também esta definição e confessando Ménon a sua ignorância e que não se pode buscar o que em absoluto se desconhece, Sócrates, então, responde com a teoria da reminiscência, a qual está em conexão íntima com as doutrinas da metempsicose e da imortalidade da alma, e desenvolve uma nova teoria do conhecimento. A alma, como ele expõe, na sua múltipla existência conheceu tudo quanto existe na Terra e no Hades; e, pela conexão de todas as coisas umas com outras, basta lembrar-se de uma para se recordar também do resto. Portanto,* aprender não é mais nada do que recordar-se. *Como prova desta tese, Sócrates manda chamar um escravo e, por meio de perguntas, consegue que ele resolva por si mesmo várias*

questões de geometria, a qual nunca tinha estudado, substituindo, desta maneira, a sua falta de reflexão e despertando-lhe ideias que dormiam, no fundo da sua alma.

Mas Sócrates insiste na investigação da natureza da virtude; Ménon, por sua vez, evita este problema difícil e volta a interrogar se a virtude é susceptível de ser ensinada. Será uma ciência? Será a razão? Será o resultado de um favor divino, como a inspiração dos poetas? Todas esias tentativas ficam frustradas e Sócrates conclui: Não saberemos nada acerca disto, sem examinarmos primeiro o que é a virtude em si mesma. *O problema fundamental, portanto, não se resolve; mas, a propósito dele, Platão indica o método da investigação e discussão filosófica, aprofunda a teoria do conhecimento, a cujo serviço entra a doutrina da preexistência, o que representa um grande passo na evolução platónica.*

Entre os diálogos de terceiro período, o Fédon *é um daqueles, em que a Teoria das Ideias atinge o seu pleno desenvolvimento. Tem por tema o último colóquio de Sócrates com os seus discípulos e a sua atitude desassombrada perante a morte iminente. Uma tal atitude, que deve ser a do filósofo verdadeiro,*

consiste na aspiração à morte, isto é, à libertação da alma, o mais possível, do corpo, que pelos prazeres e pela ilusão dos sentidos é impossibilitada de descobrir a verdade. Ora isto só se consegue inteiramente com a morte. Mas continua a alma ainda a viver, após a sua vida terrena? A resposta a esta pergunta reclama que se prove a imortalidade da alma. São quatro as provas que ocorrem no diálogo, as quais estão relacionadas com a Teoria das Ideias e não excluem modos de ver pré-socráticos. Sucede assim com a primeira, que se funda sobre a crença pitagórica da transmigração das almas e na afirmação de Heráclito de que tudo nasce do seu contrário, tanto a morte da vida, como a vida da morte; de onde se segue que as almas dos mortos existem num lugar, do qual voltam outra vez à vida, porquanto, se não se realizasse o regresso à vida, se apenas se desse a passagem à morte, tudo pereceria, finalmente. Em apoio deste pensamento recorre Platão à teoria da reminiscência, já exposta no Ménon *([37]), a*

([37]) Como observa G. Rodier, Platão não foi o inventor da doutrina da reminiscência. A sua origem deve buscar-se entre os antigos teólogos e filósofos, que acreditaram na transmigração das almas, sobretudo em Empédocles. Mas, se Platão não a tivesse encontrado entre os antigos,

qual supõe explìcitamente a Teoria das Ideias e a que está ìntimamente ligada; de sorte que deve-se admitir ou rejeitar, simultâneamente, uma e outra. Este argumento, porém, não fornece melhor do que o anterior a conclusão almejada; não se segue, com efeito, que a alma continue a existir, depois da morte. Para obter este resultado, é preciso, como diz Sócrates, combinar o argumento da reminiscência com o primeiro; porquanto, se a alma existe anteriormente à vida corporal e se não pode voltar à vida de outra coisa a não ser da morte, necessàriamente deve continuar a existir, depois de ter deixado o corpo, para que possa renascer.

Mas os interlocutores de Sócrates, Cebes e Símias, não se dão ainda por convencidos de que a alma não se possa dissipar e dissolver. Para provar isto, Platão procura estabelecer que a alma, que, numa existência anterior, conheceu as coisas inteligíveis, é da mesma natureza que elas e, por conseguinte, também simples e incorpórea. Tal é o objecto da terceira prova. Assentando por

---

certamente a descobriria pelas exigências do seu sistema, pois que a reminiscência é o postulado indispensável da Teoria das Ideias (Études de Philosophie Grecque, *Paris, 1926, pág. 141*).

base o princípio — o semelhante é conhecido pelo semelhante, *ele admite que, se a alma do sábio não tivesse parentesco com a ideia, não poderia apreender o bom, o belo, enfim, tudo quanto é eterno e perfeito* ([38]). *Ora, como o inteligível supõe uma inteligência, o objecto um sujeito, segue-se que a inteligência, pensamento do inteligível, deve ser simples e eterno, como a ideia.*

O quarto argumento procura deduzir a eternidade da alma da sua própria essência contra a objecção de Cebes. Para isso, Platão recorre à teoria dos contrários, como na primeira prova, mas considerando-os agora em si, não nas coisas, em que se realizam, e refugiando-se na Teoria das Ideias; por isso, pode considerar-se esta prova um simples corolário da terceira.

Ao passo que no Fédon *a Teoria das Ideias foi aplicada à solução de um problema de psicologia, na* República *ela entra nos domínios da política e alarga-se o seu raio de*

([38]) *Para Platão, segundo G. Rodier, a ideia não é só o objecto do pensamento, mas também pensamento e sujeito; e, como a todo o inteligível corresponde uma alma, visto ser ùnicamente na alma que o pensamento se realiza, por isso a idcia é dotada de movimento, de pensamento e de vida (ver* op. cit., *pág. 144 e segs.).*

acção em conformidade com a supremacia do Estado, segundo a concepção grega. Deste modo, tornou-se esta obra uma das maiores que Platão escreveu, versando, nos dez livros que a integram, não apenas sobre política; também trata da teoria do conhecimento, de ontologia, psicologia, pedagogia, ética e estética.

Deste vasto arsenal de ciência o L. I com o seu tratado sobre a justiça, que já examinámos, e parte do II, até ao Cap. X, formam, por assim dizer, o alicerce sobre o qual se deve erguer a estrutura do Estado ideal. Desde aqui em diante, até ao Cap. V do L. IV, o autor trata da fundação e organização do Estado, em que se há-de encorporar a ideia de justiça, mas principalmente de tudo quanto se refere à educação física e espiritual dos guardas. Esta, após uma crítica acerba à leitura dos poetas ([39]) na educação da juventude ateniense, é descrita em particular e posta em relevo a sua importância para a existên-

---

([39]) Deve notar-se que para Platão a arte e a poesia devem ter por objecto não só a beleza e a verdade, mas também a virtude. Assim consideradas, não as exclui do Estado ideal; ao contrário, elas devem aí entrar como factores da educação da juventude. O que Platão não admite, de modo algum, é a imoralidade e o realismo puro (cf. República III, 401, b-c).

cia do Estado. Terminado o esboço deste pelo que respeita aos guardas, volta de novo à balha o problema inicial relativo à justiça. Platão ocupa-se dela, juntamente com as outras virtudes cardiais, definindo e atribuindo a cada uma a sua função, para, por fim, concluir que a justiça não é mais nada do que a constância em executar cada um o seu ofício. *Em seguida, põe a questão: qual será mais útil, a justiça ou a injustiça? Para se responder a esta pergunta, urge, primeiro, comparar o Estado mal constituído com o bem constituído.*

No princípio do L. V, Sócrates, está, de facto, disposto a examinar o Estado mal organizado; a discussão, porém, é adiada, por causa da intervenção de Polémarco, que, lembrando uma expressão anterior de Sócrates, deseja informar-se pormenorizadamente acerca do Estado, no qual a propriedade particular não existe; e assim passa-se a tratar da função e da comunidade das mulheres e das crianças e, em seguida, de educação dos futuros chefes do Estado, isto é, dos filósofos. Este é o assunto que Platão aqui mais do que em nenhuma outra parte da República aprofunda e faz objecto de uma cuidadosa discussão. Que ele tivesse jamais imaginado um

Estado dirigido só por guardas e sem filósofos à sua frente é coisa de que não se pode duvidar. Pois que, se os filósofos não forem os reis ou os reis não se tornarem filósofos, não poderá ter fim o mal-estar da vida do Estado nem da vida humana, em geral *(473 d). Mas, para que os filósofos possam governar bem, devem adquirir conhecimentos adequados, sobretudo* abrir os olhos para o ser que dá à luz a todas as coisas ; depois, quando tiverem visto o bem em si, servir-se-ão dele, como de um modelo, para governarem a cidade *(540 a)* ([40]). *A seguir, Platão estuda as ciências que devem entrar na formação do filósofo, sobretudo a dialéctica, a qual* tem por tema, *como afirma,* a ideia de bem.

Nos LL. VIII e IX, ele volta ao princípio do L. V, para se acupar, em oposição ao reinado dos filósofos, dos Estados timocráticos,

---

([40]) O bem, de que fala aqui Platão, é a ideia suprema ou o ápice do reino das ideias, a qual ensina a distinguir os objectos e a maneira de conhecer cada um em particular (507 b e segs.). Estando sobranceira a todo o ser, ela dá, no domínio do inteligível, aos objectos o ser e a verdade cognoscível e aos sujeitos a faculdade de a conhecer. Segundo a maioria dos intérpretes, o bem assim entendido é para Platão idêntico à sua concepção filosófica da divindade (cf. Ueberweg-Praechter, op. cit., *pág. 271 e seg.; e E. Chambry,* République VI, *pág. 134, n. 1).*

oligárquicos, democráticos e da tirania, os quais derivam uns dos outros pela ordem indicada, em degeneração crescente. No L. IX, apresenta a imagem do rei tirânico, de que Dionísio I é modelo; e declara que só o filósofo ou o rei-filósofo conhece o verdadeiro prazer e a verdadeira felicidade, ao passo que o tirano é o mais infeliz dos homens. No L. X, fala de novo da poesia, de que se ocupara antes, nos LL. II-III; e, contra a sua própria inclinação, desterra-a do Estado ideal, porque só reproduz a aparência e não ensina a verdade.

Entre os diálogos do quarto período, o que mais se aproxima dos precedentes é o Teeteto ; *ele tem afinidades até com os diálogos socráticos e com os do período de transição. Trata de uma disputa sobre a ciência, que equivale a uma revisão da teoria platónica do conhecimento.*

Depois de um pequeno prólogo e da apresentação do retrato de Teeteto, o diálogo começa com o debate sobre estas três definições: a ciência é a sensação ; *a ciência é a* opinião verdadeira ; *e a ciência é a* opinião verdadeira acompanhada de uma razão. *Antes de refutar a primeira definição, Sócrates*

assimila-a à teoria do homem-medida *de Protágoras e ao mobilismo universal dos sequazes de Heráclito ou à relatividade absoluta. Depois, observa que a aceitação da primeira tese equivale a dizer-se que o mesmo sujeito sabe e não sabe, ao mesmo tempo; e, neste caso, se ouve palavras de uma língua estranha, pode também afirmar que as conhece e que não as conhece. Daqui resulta que a equação* ciência é sensação *pode significar que a função da sensação é a função única do conhecimento ou que o objecto da sensação é o objecto único da ciência* ([41]). *Mas, voltando à teoria do* homem-medida de todas as coisas, *Sócrates discorre assim: Protágoras, segundo o seu princípio, concorda que a opinião dos que contradizem a sua é verdadeira. Ora, eles têm a sua opinião por verdadeira e a de Protágoras por falsa; logo, a verdade de Protágoras não é verdadeira para os outros nem para ele próprio. Quanto ao mobilismo, eis o seu pensamento: Estando a qualidade, a cor e tudo o mais num constante fluxo, não haveria fixidez alguma nem objecto e, no sujeito, dividido numa infinidade de consciências instantâneas, não se produziria a*

([41]) *Cf. Th. Gompers.* op. cit., *pág.* 443.

sensação, antes de se tornar outra diferente. Dizer, pois, que a sensação é ciência é não dizer nada.

Para refutar a segunda definição de Teeteto, Sócrates estuda demoradamente o problema do erro e, por fim, conclui com a prova judiciária: Se a opinião verdadeira usada pelo tribunal fosse idêntica à ciência, jamais o juiz mais competente pronunciaria sem ciência uma opinião acertada. Parece-me, ao contrário, que diferem uma da outra *(201 c)*.

Antes de se pronunciar sobre a terceira definição, Sócrates examina os vários sentidos que a palavra razão *pode ter. Ela pode significar uma simples expressão vocal, uma enumeração de vários elementos e ser definida como diferença característica. Ora, segundo este último sentido, a ciência será a* opinião justa com a ciência da diferença; *mas* é rematada tolice virem-nos afirmar tal coisa a nós, que buscamos a ciência *(210 a)*.

No Parménides, *Platão volta a estudar a Teoria das Ideias. Das três partes, de que o diálogo se compõe, a primeira tem por assunto as dificuldades que a teoria apresenta. Com efeito, perante as objecções que o velho filósofo eleático lança contra ela, Sócrates começa a recuar e parece até que ele próprio*

duvida da possibilidade de uma base dialéctica para a teoria fundamental da filosofia platónica anterior ([42]).

O diálogo começa com o exame das formas e do modo como as coisas participam das ideias: se participam da sua totalidade ou só de uma parte. Ora, se participam só de uma parte da ideia, deve concluir-se que esta é múltipla; se da sua totalidade, como se compreende que esteja íntegra, simultâneamente, em mil coisas diversas? Mas o problema complica-se, quanto à existência das ideias e à sua cognoscibilidade. Porquanto, se elas existem em si, evidentemente não existem em nós; por isso, não há relação entre nós e elas, mas relacionam-se apenas umas com as outras. Do mesmo modo, as coisas sensíveis relacionar-se-ão apenas entre si; e neste caso, deve haver uma ciência das ideias em si e outra das coisas sensíveis — ciências, que não terão relação alguma uma com a outra. Portanto, não poderemos conhecer as ideias.

([42]) *Nas* Leis, *Platão põe a Teoria das Ideias de lado; mas disso não se deve concluir, como pensa W. Dietrich, que, na última fase da sua evolução, ele abandonasse a teoria, em absoluto (ver Christ-Schmid,* op. cit., *pág. 697, n. 2).*

Em vista de todas estas dificuldades, dever-se-á abandonar a Teoria das Ideias? Não; sem elas não existe possibilidade de pensamento nem de discurso. O que importa é exercitarmo-nos na dialéctica, examinar cada ideia de per si e quais as consequências de sua existência ou não existência, tanto relativamente à ideia em si e na sua relação com as demais coisas, como a respeito das outras coisas em si e na sua relação com a ideia. Desta ginástica intelectual há-de resultar a explicação das coisas e dos seus princípios. Estabelecido este programa, o diálogo entra na sua terceira parte.

O seu plano pode dividir-se em duas grandes secções: afirmação da existência de um *e consequências desta afirmação, relativamente a* um *e a tudo que não é* um *; e negação da existência de* um *com as consequências que daí resultam, tanto para* um *como para as demais coisas que não são* um. *Consideradas em bloco estas duas hipóteses, fàcilmente se compreende que a segunda só leve a absurdos. Portanto, deve admitir-se a existência de* um. *Mas, se ele existe, sem participar do* múltiplo *qual a consequência disso? Por outra parte, se existe, participando do* múltiplo, *que se segue daí? Platão considera ainda a hipótese da*

existência de um *como* um *e como* múltiplo *e igualmente as consequências que daí resultam; e do exame de todas estas hipóteses tira esta conclusão final:* como parece, quer exista ou não exista um, ele e as demais coisas, tanto em relação a si mesmas como nas suas relações mútuas, são absolutamente tudo e não são nada, parecem tudo e não o parecem *([43])*.

Entre os discípulos de Platão, o Timeu *passava pela obra capital do mestre; Aristóteles cita-o muitas vezes e vê nele uma das expressões mais características do pensamento platónico. Neste diálogo, que deve compreender os sucessos vindouros do mundo, Platão entra nos domínios da cosmologia e da filosofia da natureza, como complemento, segundo parece, da exposição do Estado ideal, com que Sócrates confessa estar descontente.*

([43]) Ueberweg-Praechter afirmam que o Parménides *é o maior enigma dos escritos platónicos; e que nenhum outro diálogo deixa o leitor tanto às escuras, a respeito da sua finalidade e do significado das suas partes, como este (ver* op. cit., *pág. 292). De seu lado H. Räder tenta desvendar o enigma, interpretando a primeira parte do diálogo como uma crítica de Platão à sua própria Teoria das Ideias em nome dos afectos à escola eleática e a segunda como uma prova de que as objecções expostas contra a mencionada teoria destroem igualmente a doutrina eleática acerca da unidade (ver Christ-Schmid,* op. cit., *pág. 697 e n. 6).*

Segundo o proémio, ele pretende ver convertida numa realidade essa utopia, cuja constituição deve provar-se exacta na guerra e nas relações com os outros Estados. Aqui entrevém Crítias, que conheceu por intermédio de um seu avô uma tradição sacerdotal trazida do Egipto por Sólon, segundo a qual Atenas, em tempos remotos, possuia uma constituição semelhante ao Estado ideal de Sócrates, que se mostrou excelente nos combates contra a poderosa Atlântida. Antes, porém, de Crítias descrever o Estado socrático, baseado na vetusta constituição de Atenas, deve Timeu, o experto conhecedor de astronomia e da natureza do universo, expor a origem do mundo e a natureza do homem, supostos pela idealização de Sócrates e pela comunicação de Crítias. Deste modo, recebemos da boca de Timeu informações não só acerca da formação do mundo e da astronomia, mas também sobre antropologia e até sobre medicina.

Como noutros diálogos anteriores, distingue-se também agora, no Timeu, *aquilo que sempre existe, como objecto único do conhecimento, daquilo que está sempre no devir e que é objecto de percepções e de representações. Aquilo que sempre existe é constituído*

pelo mundo das ideias, que se opõe ao mundo sensível, com o qual forma um paralelismo; e, olhando para elas, como para um exemplar, é que o demiurgo (o artista), pôs em ordem a matéria informe ou o mundo. O único motivo que o levou a estabelecer a ordem nas coisas tomadas de um movimento sem lei foi a sua bondade; depois, considerando que os seres racionais são mais belos que os irracionais e que os racionais supõem uma alma, por isso, infundiu ao mundo uma alma e dotou-o de razão, como a um ser vivo.

Mas, segundo Platão, de que consta o mundo? Ele é constituído, visto ser visível e palpável, pelo fogo e pela terra, entre os quais existe um laço de união formado pelo ar e pela água. Estes quatro elementos coexistem, uns relativamente aos outros, na mesma proporção, de sorte que o mundo tem harmonia e unidade e, ao mesmo tempo, forma um todo isento de doenças e de velhice. Em seguida, o Timeu *trata da origem, da duração e da criação do céu, do Sol, da Lua e demais astros, em número de cinco, bem como dos seus movimentos e da origem da noite, do dia e do ano.*

Convém observar aqui que o mundo, assim constituído, tanto o mundo das ideias

como o sensível, são ambos dominados pelo número e exprimem na sua constituição uma perfeita harmonia entre a unidade e a pluralidade. Além disso, em correspondência com cada um desse dois mundos, conserva-se ainda no Timeu *uma rigorosa distinção entre* ciência *e* opinião justa ; *de sorte que podemos considerar este diálogo uma reabilitação da Teoria das Ideias um tanto abalada nos diálogos anteriores.*

Depois de expor a teoria da criação do mundo e o seu sistema astronómico, Platão passa à criação dos deuses e à etiologia e teleologia, esboça, a seguir, uma teoria do lugar e dos elementos, estuda a constituïção do corpo humano e os seus vários órgãos e termina o diálogo com um breve tratado de patologia e terapêutica, omitindo e exposição do Estado socrático, de que falara ao princípio, a qual só se efectuará no Crítias.

A forma literária dos escritos. — *Platão não foi apenas filósofo; foi um dos maiores artistas de todos os tempos. Os seus escritos são obra não só de um profundo pensador, mas também de um estilista esmerado e de um poeta, nos quais se reflectem com toda a evidência as correntes literárias do séc. IV; e*

pode até afirmar-se que nenhum outro escritor nos informa também como ele acerca da vida aristocrática de Atenas, das relações sociais em praças e passeios, do trato cordial e desafectado nos banquetes e dos laços de amizade, que uniam mestres e discípulos.

Todos os seus escritos, com a única excepção da Apologia, *usam forma dialogada. Esta forma que utilizou, primeiro, Sócrates, na convicção de que a verdade se descobria melhor discutindo do que em prelecções, recebeu de Platão um cunho literário definitivo, baseado no seu conceito de ciência e relacionado, ìntimamente, com o seu método didáctico. Porquanto pensar para ele não era mais do que um diálogo da alma consigo mesma, como o* Sofista *nos revela* (44), *e só tinham valor os conhecimentos adquiridos por meio da arte dialéctica. Sob este aspecto, deve considerar-se o mais lídimo representante do espírito ático, cuja atitude franca e comunicativa abriu caminho a um novo método filosófico, que consistia em inquirir a verdade em colóquios dialogados, não em lançar* ex cathedra *princípios e doutrinas numa prelecção cerrada.*

---

(44) *Ver 263 e ; cf.* Teeteto, *189 e.*

Mas seria Platão o primeiro autor de diálogos filosóficos? Ignora-se ([45]); *todavia do que não há dúvida é de que foi ele quem deu ao diálogo forma perfeita pela descrição viva do cenário, pela modelação dos caracteres, pelo desenvolvimento lógico das ideias e pela vivacidade na intervenção das personagens — prerrogativas que o colocam entre os primeiros artistas, até hoje ainda não igualadas. Não obstante, detractores houve que o acusaram de copiar os mimos de Sófron, contra os quais pugna E. Zeller, citando um passo de Aristóteles* (Poética, *I*), *onde se declara existir uma total diferença entre diálogos e mimos. Isto, contudo, não quer dizer que Platão não aprendesse de Sófron nem que não fosse influenciado por ele.*

Quanto à linguagem, ele é com Demóstenes o joalheiro mais castiço e mais exímio da prosa ática, que elevou à sua mais alta perfeição ([46]); *e no seu estilo revela-se, além de filó-*

([45]) *Diógenes Laércio e Olimpiodoro nomeiam, talvez erradamente, os eleatas Zenão e Parménides como predecessores dele na redacção de diálogos. O mesmo Diógenes atribui ao socrático Simão a autoria de obras deste género, o que é muito duvidoso (ver Christ-Schmid,* op. cit., *pág. 666, n. 3; e Fr. Lübker,* op. cit., *pág. 952).*

([46]) *Ver Thumb-Scherer,* Handbuch der Griechischen Dialekte, *Heidelberg, 1959, pág. 304.*

sofo, poeta inspirado e orador: — poeta, pela maneira como sabe animar a sua dicção e exprimir as verdades mais profundas, por meio de imagens brilhantes e vivas, o que lhe tem valido com razão o título de Homero da Filosofia ; *e orador, pela nobreza de sentimentos e pelo amor ardente da verdade e da justiça, que penetram, prendem e arrastam o leitor.*

O mérito literário de Platão, porém, não é sempre o mesmo. No curso da sua vida, do mesmo modo que as suas ideias filosóficas, também o seu gosto artístico teve fases, que se manifestam na técnica, na concepção dramática dos diálogos e nos caracteres das personagens. Portanto, para bem o apreciarmos, devemos distinguir os diálogos da velhice de todos os outros. Nos segundos reconhece-se um grande poder de fantasia, na disposição do cenário, cujos pormenores são estudados com predilecção e esmero, e os lugares descritos com os seus caracteres próprios bem acentuados. O mesmo se nota nas personagens, que, muitas vezes, se distinguem por uma individualização viva e surpreendente. Apesar de Sócrates, em geral, ser a figura de mais relevo, nem por isso as outras ficam na sombra; elas tomam parte no diálogo, fazendo perguntas,

respondendo ou objectando, consoante o seu carácter individual, e intercalando também, aqui e acolá, alusões humorísticas e satíricas. Deste modo, a polémica anima-se e adquire colorido pessoal; e o leitor, interessado por tais figuras, não se enfada, por mais abstracto e árido que seja o assunto. Sob este aspecto, por exemplo, o Protágoras *é uma obra-prima, uma das melhores obras de Platão, de valor artístico muito superior ao seu mérito filosófico. Neste diálogo, o autor põe sob os nossos olhos com uma verdade esquisita um dos aspectos mais brilhantes de vida ateniense — o interior de uma rica casa, hospitaleira aos prazeres do espírito, onde se reunem os sofistas mais célebres com os mais cultos atenienses, para recìprocamente se entregarem aos divertimentos e a justas intelectuais ([47]). Depois o*

([47]) A respeito deste diálogo escreve E. Chambry: On pourrait appeler le *Protagoras* une comédie philosophique: la distribuition du sujet en actes marqués par des intermèdes, la peinture des caractères, la touche exacte et pittoresque dans l'invention du détail, l'ironie fine et légère, la parodie et la caricature, en un mot, toutes les ressources de l'art dramatique servent à égayer la gravité de la matière, et l'aisance avec laquelle Platon les emploie fait souvenir qu'avant de s'adonner à la philosophie, il avait été séduit par le théatre... *(Platon,* Oevres Complètes, *II, Paris, Classiques Garnier, pág. 1).*

diálogo decorre com toda a naturalidade e singeleza.

Mas o Protágoras *é uma obra que Platão escreveu na sua juventude. Para o conhecermos melhor, é preciso ler os diálogos do seu terceiro período. Nesta fase, ao seu pleno desenvolvimento filosófico corresponde a mais perfeita forma artística, que assegura às obras de então um lugar entre as mais célebres da literatura mundial. Está neste caso o* Banquete *ou* Simpósion, *diálogo de feição poética, de grande colorido e frescura que já os antigos liam e apreciavam, principalmente Plutarco, não tanto pelas doutrinas filosóficas aí expendidas como pelo seu valor literário, o qual, pela harmonia entre a forma e o conteúdo, supera o de qualquer outro escrito de Platão. O tema, de que trata é o amor ([48]). A sua originalidade, porém, está na maneira como os interlocutores, em conformidade com o seu carácter peculiar, encaram o assunto, no desenvolvimento gradual deste, até atingir o fim pretendido pelo autor. Por este processo,*

([48]) A este tema, já predilecto na Antiguidade, refere-se também Platão no Fedro, *mas apenas de passagem, bem como Isócrates na sua* Helena.

pela cooperação das várias personagens, o tema é estudado sob todos os aspectos; e, ao mesmo tempo que o diálogo adquire vida e dramatismo, a verdade ressalta com mais clareza, pela mútua troca de pareceres. Sobretudo, merece menção especial a intervenção ou discurso de Aristófanes, que num mito genial, todo entretecido de graça, procura explicar a origem do amor, assim como a de Agatão, que se segue à de Aristófanes.

A estes exemplos pode acrescentar-se o Fédon, *o diálogo mais empolgante que Platão escreveu. O seu desfecho devia ser lido até por aqueles que são adversos à especulação filosófica e não acreditam na imortalidade da alma; é o passo mais admirável da obra e um dos melhores da literatura universal de todos os tempos, em que Sócrates nos aparece perante a morte com uma serenidade imperturbável, na convicção de que continuará a viver, depois de terminar a existência terrestre, num estado futuro mais feliz do que o presente.*

E, quanto a exemplos, ficamos por aqui. Basta dizer que em Platão a concepção literária e a filosófica andam a par; que fantasia e raciocínio estão ìntimamente entrelaçados; de sorte que o poeta não se pode separar do

filósofo. E como artista genuíno e criador, *como escreve Th. von Scheffer,* é que ele deve ser compreendido, não apenas como pensador abstracto *([49]). Seria, todavia, um erro julgar que o poeta se sobrepunha ao filósofo e o arrebatava para os páramos da pura fantasia, fazendo-lhe desaparecer o terreno debaixo dos pés. O seu génio e grande amor da verdade conseguiram conservá-lo em equilíbrio e só, quando o raciocínio se considerava impotente para resolver os problemas, quando chegava aos confins, onde a ciência termina e principiam os domínios da crença, só, então, largava o voo à sua fantasia para as românticas regiões mitológicas, para dizer os mistérios que pressentia, além do mundo sensível. E assim, ora arrebata o leitor, para assistir à formação do mundo, ou para admirar os harmoniosos movimentos das esferas celestes, ou ver surgir, como por encanto, a ilha Atlântida das profundezas do Oceano, que as ondas tragaram de novo, em tempos imemoriáveis; ora revela em criações míticas de carácter po-*

---

(49) Die Cultur der Griechen, *Phaidon-Ausgabe, pág. 250.*

pular as recompensas, que, nas ilhas Fortunadas, as almas dos justos recebem, ou descreve os castigos horrendos que os criminosos sofrem no Tártaro ([50])

Mas voltemos ao estilo de Platão. Como estilista, este astro de primeira grandeza, mostra-nos, na sua prosa, onde podiam chegar os recursos do dialecto ático. Nele, forma e conteúdo dão-se as mãos; e, sem esforço algum, domina todos os meios de expressão. Maneja o diálogo com tanta naturalidade, que dá a impressão de que estamos a assistir a uma conversa verdadeira; depois, quando o seu estilo se anima, as palavras ordenam-se como por si mesmas num ritmo livre, mas harmonioso.

Além de delicada ironia e de sátira penetrante, possuía, como Aristófanes, o dom de imitar e de parodiar as agudezas dos sofistas, o estilo empolado dos retóricos e a lin-

---

([50]) *São três os mitos escatológicos que ocorrem nos diálogos, todos iguais no fundo, mas diferentes nos pormenores. Ao passo que no do* Górgias *e no da* República *se trata do mito de julgamento e da recompensa dos bons e dos castigos dos maus, no do* Fédon *Platão descreve apenas as regiões infernais e o destino das almas.*

guagem florida dos pedantes. Mas conservou sempre o bom humor e a dignidade, até quando, por vezes, se tornava mordaz e injusto nas suas críticas (51)

Como, porém, o diálogo era para Platão uma forma absolutamente natural e o estilo lhe brotava espontâneamente da alma, com os anos, com o envelhecer da pessoa, envelheceu também o estilo. Sucedeu assim com todos os artistas para quem o estilo não era ouropel ou semelhante a uma veste, que se põe ou tira, segundo a moda. Não nos admi-

---

(51) *Cf. R. Wagner,* Die Hellenische Kultur *dargestellt von F. Baumgarten, F. Poland und R. Wagner, Leipzig-Berlin, 1905, pág. 468. — O que se diz no texto é confirmado por Christ-Schmid, para quem Platão, como estilista, não foi igualado por nenhum filósofo, nem mesmo por nenhum outro escritor grego. De Sócrates, pensam os mencionados autores, é de quem ele aprendeu o estilo, assim como dos poetas: de Sócrates, a arte de concretizar, a vivacidade de expressão e o colorido, além do emprego de imagens, o humor e a ironia; dos poetas, o poder de distinguir o típico e o característico, bem como a nobreza, a elevação e liberdade no manejo da linguagem. Esta mestria, porém, não se explica só pela influência dos seus educadores; ela provém, sobretudo, de um conjunto de dotes naturais, da faculdade de apreender fàcilmente o abstracto e de um olhar vivo para a observação do mundo externo, ao qual não escapava não só nenhuma linha ou cor, mas também o carácter dos homens e as suas maneiras de falar, as suas atitudes e acções (ver* op. cit., *pág. 710 e seg.).*

remos, pois, que nos diálogos da última fase da vida de Platão mal se note o sentido artístico e o gosto pela forma. Nesta época interessa-se, sobretudo, pelo conteúdo doutrinário; e emprega apenas o diálogo como uma forma ordinária de discussão filosófica. Quanto ao cenário, ao carácter das personagens e à individualização das intervenções, próprios para imprimirem cunho dramático à obra, isso desaparece de todo ou quase de todo e o artista só se revela em alguns motivos isolados. De sorte que aquilo que no Protágoras, *no* Simpósion, *no* Fédon *e noutros diálogos seria impossível, no* Parménides, *no* Sofista, *no* Filebo, *etc., poderia conseguir-se sem dificuldade alguma, a saber, despojar o conteúdo da sua forma dramática e transformá-lo numa exposição abstracta e contínua. Com efeito, nestes diálogos, os interlocutores contentam-se com apoiar sòmente o que a personagem principal expõe; além disso, o lugar da acção é indeterminado e sem características próprias, do mesmo modo que as figuras. Igualmente, no* Timeu, *a forma expositiva e o tom didáctico dominam de tal maneira, que o diálogo serve mais para tornar molesta a leitura do que para a favorecer e despertar o in-*

teresse do leitor ([52]). *Comprova esta indiferença de Platão, relativamente à forma artística, o que se observa, por exemplo, na* Política *(284 b e 286 b), onde o papel do* Estrangeiro *se reduz a citar, como de um livro, o o que no* Sofista *já se dissera. Finalmente, importa acentuar que à renúncia do filósofo aos primores da arte não correspondeu uma decadência intelectual; ele conservou uma perspicácia de génio até nas suas últimas obras; e, se aqui o seu gosto artístico se desvanece, é porque as formas de arte interessavam menos, na estrutura das suas concepções filosóficas.*

Recapitulando o que fica exposto sobre a obra de Platão, podemos dizer com R. Wagner que a sua filosofia abarca o mundo de Aquém e do Além... que ele inaugurou um novo ideal de cultura, baseando a vida sobre a ciência ; por isso, enquanto a humani-

---

([52]) *Não obstante, no* Timeu, *o diálogo perder o seu interesse artístico e até, na parte central da obra, desaparecer de todo, é contudo inegável que aí domina ainda uma potente fantasia poética, que se manifesta também nos atrevimentos da linguagem.*

dade acreditar no ideal, o seu nome será imorredoiro (53).

De sua parte, Goethe esboça assim o retrato da sua personalidade: Platão comporta-se, com relação ao mundo, como um espírito bafejado da sorte, a quem apraz demorar-se nele, por algum tempo. Não lhe importa tanto conhecê-lo, porque já o supõe, como comunicar-lhe liberalmente o que consigo traz e lhe é mister. Penetra-o até aos seus íntimos recônditos mais para o encher com o que transborda da sua alma do que para o perscrutar. E... tudo quanto revela refere-se a um Ser eternamente completo, bom, verdadeiro e belo e esforça-se por excitar em cada peito um desejo ardente de o possuir... (54). *Foi deste modo também que Rafael concebeu Platão, ao pintá-lo, na* Escola de Atenas, *de braço a apontar para o alto, ao lado de Aristóteles.*

Através dos seus escritos, efectivamente, palpita uma aspiração contínua pelo ideal, pela verdade e pelo que era mais perfeito, numa pertinácia incontida; por este motivo,

---

(53) Op. cit., *pág.* 467.

(54) *Citação de Ueberweg-Praechter,* op. cit. *pág.* 187.

em nenhum momento da sua existência, deixou cristalizar a sua filosofia num sistema imutável e definitivo, mas foi, de contínuo, revendo os problemas e as suas convicções e procurando dar-lhes novas bases. Não se pode, pois, considerar Platão um sistematizador; ele foi antes um investigador incansável, obediente ao próprio espírito que o impelia para diante; foi uma personalidade de nobre aprumo que, se, por vezes, se viu obrigado a torcer caminho, nem por isso perdeu nunca de vista o seu fim. Na sua personalidade estava arraigado ìntimamente tudo quanto escreveu: — exteriorizações da sua alma, nas várias fases da vida, por que passou; ânsias do ideal de filósofo e de artista, a que se esforçava por dar forma, para legar à posteridade.

De uma tal idiossincrasia brotou, não será ousadia afirmá-lo, a Teoria das Ideias e desta, a sua atitude religiosa. É que as ideias não eram para Platão só objectos do conhecimento; eram também uma aspiração da vontade; a alma suspirava por elas, como da sua verdadeira pátria, e procurava descobrir os seus vestígios nas coisas desfiguradas do mundo sensível. Deste elemento dinâmico, introduzido na filosofia serena de Sócrates, fi-

zera uma religião. E porque a ideia suprema era a ideia de bem, identificada, provàvelmente, com Deus, como foi já notado, todo o esforço do homem devia aplicar-se à posse total, quanto possível, desta ideia ([55]). *Que assim pensava e que para ele a ideia era tudo, prova-o a preocupação incessante, até ao fim da sua vida, por estabelecer sobre uma base inabalável a sua crença.*

Mas, como se poderia alcançar a ideia? Pela virtude. Esta era o culto mais digno de Deus e, ao mesmo tempo, de mais proveito para o homem. A virtude, porém, como Platão a concebe, não consiste apenas numa honestidade ordinária ou no exercício das virtudes cardiais; exige um elemento novo. Este elemento, o principal a seus olhos, era o amor, concebido como uma aspiração para o ideal, isto é, como uma tendência para o verdadeiro conhecimento divino, em que beleza e virtude se confundem. Tal é o amor platónico,

---

([55]) *Ela está,* como diz W. Windelband, *sobranceira* ao ser e ao conhecimento; é o Sol no reino das ideias, da qual tudo o demais recebe o seu valor, assim como a realidade: constitui o cérebro do mundo; e o nome que lhe convém é o de Nous (espírito ordenador do mundo) e também o de divindade (Geschichte der alten Philosophie, *Munnchen, 1894, pág. 121 ; cf. n. 40).*

muitas vezes mal compreendido ([56]). *Assim, a alma, desprendendo-se cada vez mais do mundo sensível, numa contínua ascenção para o alto, ia, por fim, tanto quanto era possível ao homem, assemelhar-se ao próprio Deus. E, precisamente, como ele julgava, esta tendência, este caminhar incessante para o Bem supremo era a condição indispensável e, simultâneamente, uma fonte de felicidade para o homem* ([57]).

Ora, foi por este idealismo e por esta espiritualidade, que a filosofia platónica ultrapassou, singularmente, todas as formas de moral antiga; e pelo carácter de grandeza, que distingue os seus escritos, é que Platão se tornou o mais sublime dos filósofos pagãos e lhe mereceu o epíteto de divino. *E por isso também a sua obra continua a ser, depois de mais de vinte séculos, uma das mais nobres*

([56]) *Ver R. Wagner, op. cit., pág. 465; e M. Croiset,* La Civilisation de la Grèce antique, *Paris, 1956, pág. 213. — Th. Gomperz compara esta atitude de Platão à de Dante, porque assim como a este foi Beatriz quem lhe abriu as portas do Paraíso, também a Platão a tendência amorosa elevou-o à contemplação do ideal de beleza e de todas as magnificências morais e religiosas irmanadas com ele (*op. cit., *pág. 319).*

([57]) *Cf. M. Croiset,* op. cit,, *pág. 213 e seg.; e Ueberweg-Praechter,,* op. cit., *pág. 337.*

afirmações das tendências da consciência humana — a obra mais rica em ideias e em sugestões de toda a sorte, que, no fim do Império romano, no séc. XVI e no XIX, veio vivificar o pensamento europeu empobrecido ou já de todo esgotado (58). *Semelhante influência, poderosa e múltipla, que da obra de Platão irradiou através da história, resume-a Th. Gomperz em três palavras:* ohne Platon kein Aristóteles ; ohne Platon kein Karneades ; ohne Platon kein Augustinus (59); *e, por sua vez, P. Barrière afirma que* atrás de todas as doutrinas é necessário ver surgir, segundo a fórmula de A. de Vigny, le Platonisme toujours vivant (60).

---

(58) *Ver P. Barrière,* L'Antiquité vivant, *Privat-Didier, pág. 217 e seg.*

(59) *Isto é :* sem Platão não haveria Aristóteles, etc. (op. cit., *pág. 528). — Carneades (214/212 — 129/128), filósofo céptico, fundador da terceira ou nova Academia, que defendeu a impossibilidade da ciência e considerava incertos os resultados da filosofia dogmática. Como orador é mencionado por Cícero que o declara* omnium in dicendo acerrimum et copiosissimum *(De Orat. I, II, 45).*

(60) Op. cit., *pág. 218.*

III

CRÁTILO

As personagens do diálogo. — *Antes de mais nada, convém dar aqui uma breve notícia sobre o carácter das personagens, que no* Crátilo *entram em cena — Sócrates, Hermógenes e Crátilo.*

Dos três, quem mais interesse desperta é Sócrates, cujas características não diferem das que reveste nos outros diálogos platónicos. Como em todos estes, a sua personalidade impõe-se, dirige o colóquio e é sempre quem diz a última palavra. Consoante o seu modo de ser habitual, ora afecta ignorância e declara a sua incompetência para julgar acerca da justeza dos nomes, ora assume um tom jocoso, admirando-se da sua sabedoria e das descobertas que faz na investigação das palavras. Mas sempre, desde o princípio do diálogo, emprega o seu método ordinário — uma dialéctica rigorosa que, descontente com os resultados obtidos, verifica-os e torna a veri-

ficá-los com uma bonomia paciente, mas também, por vezes, com um forte acento irónico. Apesar da sua autoridade na discussão dos problemas, nunca deixa de ser cortês e delicado; e está sempre pronto a acompanhar os seus interlocutores na inquirição da verdade. As suas interrogações argutas, as suas respostas cautelosas e o raciocínio seguro demonstram bem que conhece o caminho, por onde vai; e não se embaraça, por isso, com as dificuldades, que sobrevêm, às quais a sua dialéctica subtil sabe dar expediente ou protelar a solução. Outros diálogos há, certamente, em que Sócrates dá provas de uma perspicácia idêntica; mas talvez nenhum, em que se mostre tão jovial e espirituoso, como no Crátilo. *Todavia, se a sua personalidade permanece a mesma, o assunto é novo para ele; nunca pensou em etimologias ou na filosofia da linguagem, nem na Teoria das Formas. Aqui já é Platão quem fala pela sua boca.*

Hermógenes foi um discípulo fiel de Sócrates e um dos que, segundo o Fédon, *assistiu aos seus últimos momentos. Era oriundo de família nobre; mas, ao contrário do seu irmão Calias, senhor de uma casa rica, onde se costumavam reunir os sofistas ilustres, Hermógenes em contrapartida vivia em condições*

tão precárias, que foi necessário até que Sócrates rogasse a um dos seus amigos, a Diodoro, que o socorresse (61), com a promessa de que nele teria um amigo certo e dedicado.

Mas, não obstante frequentar as reuniões com Sócrates, Platão apreciava, sem dúvida, mais o seu carácter do que as suas aptidões filosóficas. Ele, efectivamente, não lhe atribui um espírito inteligente, capaz de enfrentar uma discussão com Sócrates; representa-o até pouco expedito de língua. Assim, a tudo quanto Sócrates diz, nada tem que replicar; nem sequer encontra argumentos para defender a sua teoria sobre o convencionalismo dos nomes, quando aquele lha deita por terra. E, depois de ouvir a interpretação de Hermes como deus da eloquência, exclama: Por Zeus, Crátilo tinha razão para me recusar o nome de Hermógenes: eu não tenho grande recurso de palavras *(62). Não percebe a deficiência dos raciocínios do mestre, relativamente à parte etimologia; e, na segunda parte do* Crátilo, *é o próprio Sócrates quem lhe dirá o que ele poderia alegar em favor da sua tese.*

---

(61) Ver Xenefonte, Memorabilium II, *10.*

(62) Hermógenes significa etimològicamente filho de Hermes.

Todavia, não merece o nome de estúpido. Compreende, aqui e além, a extravagância das explicações, que lhe são propostas e sublinha, com finura o carácter ditirâmbico de uma etimologia ou a formação complicada de uma palavra. Ademais, quando Sócrates alude à inspiração de Êutifron e aos seus progressos em descobrir etimologias, este tom jocoso do mestre desperta-lhe uma certa jovialidade e, fazendo coro com ele, cumprimenta-o por tais progressos. Enfim, Hermógenes é caracterizado como um tipo médio, de certa esperteza natural, capaz de discernir a atitude séria de Sócrates da irónica, mas refractário às subtilezas da dialéctica.

Crátilo é uma personagem mais importante do que Hermógenes e de um carácter muito diferente. Segundo Aristóteles, Platão fora um dos seus discípulos, antes de conhecer Sócrates ([63]). Como discípulo de Heráclito, le-

---

([63]) Metafísica, *III 5, 1010 a 7-15. Por outra parte, Diógenes Laércio afirma que só depois da morte de Sócrates é que Platão foi discípulo de Crátilo — afirmação que parece ser errónea. Mas seja como for, do que não se pode duvidar é da influência que Heráclito exerceu sobre Platão, quanto à teoria do conhecimento, certamente através do seu antigo mestre, persuadindo-o de que as coisas sensíveis, tomadas de um movimento perpétuo, não poderiam ser objecto do conhecimento verdadeiro.*

vou ao exagero a doutrina deste, pois, ao passo que Heráclito dizia que ninguém entrava duas vezes no mesmo rio, ele afirmava que nem uma única vez seria possível tal.

Mas vejamos que carácter Platão atribui ao seu antigo mestre. Evidentemente, fez dele uma figura pouco simpática, que, ao contrário de Hermógenes, está sempre na oposição. É que ele era um filósofo, não um simples amador; mas um filósofo que defendia as doutrinas de Heráclito com um tal afinco, que não se dignava reconhecer as razões de outrem, que negava o que tinha afirmado antes e se servia de argumentos ilusórios, na falta de outros subterfúgios; enfim, era um sofista de vistas curtas, que teimava em desconhecer a superioridade do seu adversário. Ademais era orgulhoso. Durante grande parte do colóquio, encerra-se num silêncio sepulcral, depois de Hermógenes o ter convidado para comunicar a Sócrates a conversa que com ele tivera. E, se fala, toma, por vezes, uma atitude irónica e desdenhosa e as suas respostas, envoltas em obscuridade, são como de um oráculo. Depois, quando Sócrates lhe roga que o inscreva entre o número dos seus discípulos, responde com certa condescendência que talvez isso fosse possível — resposta que demons-

tra um espírito enfatuado e sem delicadeza alguma. Tal é o carácter de Crátilo, que deu o nome ao diálogo platónico. Se ele quadra bem ou mal ao mestre de Platão, não importa, nem nos interessa averiguá-lo.

Exposição do *Crátilo*. — *Quando Sócrates entra em cena já Crátilo e Hermógenes estão discutindo acerca da justeza de nomes. Crátilo defende que estes foram estabelecidos em conformidade com a natureza das coisas; Hermógenes, de seu lado, considera-os o resultado de uma convenção. Onde estará a verdade? Sócrates é quem vai tentar decidir. Convidado por Hermógenes para tomar parte na discussão, ele começa por escusar-se, sob pretexto de se tratar de um problema difícil e de ser incompetente para resolvê-lo; todavia está disposto a empreender a investigação em companhia dos dois. Esta investigação, primeiro, com Hermógenes, depois, juntamente com Crátilo, determina as partes em que o diálogo se divide.*

Sócrates, tendo ouvido de Hermógenes a exposição da sua tese, afirma, antes de mais nada, a existência de discursos verdadeiros e de discursos falsos. Ora, sendo assim, o nome, que é parte mais pequena do discurso, pode

também ser verdadeiro ou falso. Posto isto, interroga: Será o nome que cada um atribui a um objecto o seu nome verdadeiro? Para Hermógenes é, certamente. São, então, os objectos o que parecem a cada um, como pretende Protágoras, quando afirma que o homem é a medida de todas as coisas, ou serão para toda a gente sempre e, ao mesmo tempo, iguais? O primeiro caso não passa de um absurdo, porque equivale a dizer que todos os homens seriam sábios e razoáveis; o segundo, que é a opinião de Eutidemos, também não se pode admitir, porquanto suprime toda a diferença entre bons e maus. Por conseguinte, os seres devem ter uma essência fixa independente de nós.

O que dizemos das coisas devemos dizê-lo também das acções, que são igualmente uma espécie de seres com uma natureza própria, segundo a qual devem ser executados, não a nosso bel-prazer. Ora, falar é uma acção e nomear uma parte dessa acção; portanto, a acção de nomear deve praticar-se, conforme a sua natureza exige e com os meios a isso adequados. Do mesmo modo que a lançadeira é o instrumento, de que se serve o tecelão para tecer, assim também nos servimos do nome para nomear. Com ele indicamos a rea-

lidade das coisas, como com a lançadeira o tecelão separa os fios. E como a lançadeira é obra do marceneiro, que lhe deu a forma própria a cada género de tecido, do mesmo modo o nome é obra do legislador, o qual deve ser apropriado a cada objecto.

E quem poderá julgar se o nome tem ou não forma conveniente? É quem se há-de servir dele, isto é, o dialéctico, aquele que sabe interrogar e responder. Sob a sua direcção, pois, é que o legislador deve estabelecer os nomes; e, neste caso, Crátilo pensa bem, quando diz que os nomes são inerentes à natureza das coisas e que nem toda a gente os sabe estabelecer, mas só aquele que, de olhos fixos no nome natural a cada objecto, tem possibilidades de lhe incorporar a sua forma nas letras e nas sílabas.

Nesta altura, Hermógenes perguntou a Sócrates: — Mas em que consiste a justeza dos nomes? — Vai perguntá-lo a teu irmão Calias, que ouviu as prelecções de Protágoras, foi a resposta. Vai interrogar os poetas! Interroga Homero! Este distingue os nomes dados pelos deuses dos dados pelos homens, entre os quais os primeiros são os mais justos. Na impossibilidade, porém, de adivinhar o pensamento dos deuses, devemos restringir-

-nos aos nomes dos heróis. Vejamos, por exemplo, o nome de Astyanax e o de seu pai Hektor. Eles têm apenas de comum a letra t e, não obstante, indicam ambos que o pai e o filho são reis. Na verdade, é justo dar ao filho o nome de seu pai, assim como se chama leão ao cachorro do leão, a não ser que do pai nasça um filho contra a natureza, porque, neste caso, deve ter o nome da espécie, a que pertence. E pouco importa que ao nome se ajunte ou suprima uma letra; o importante é que se indique a essência do objecto. Segundo estes princípios, nós vemos que o selvagem Orestes deve o seu nome a oros (montanha), que Agamémnon é um chefe admirável pela sua perseverança diante de Tróia e que Atreu ultrajou a virtude, e assim por diante.

Esta foi a exposição de Sócrates. E admirou-se tanto da sua esperteza, que não pôde deixar de a atribuir a uma conversa, que tivera de manhã com o adivinho Éutifron. Antes de de se esvair essa inspiração, vai tentar ainda explicar uma série de outros nomes. Os dos heróis moldados, muitas vezes, sobre os dos seus antepassados, só a custo deixam reconhecer a sua forma primitiva; mas os referentes às coisas eternas ou da natureza, como

os nomes de deuses, de homens, da alma, do corpo, etc., esses deixam perceber melhor a sua justeza. Após o exame destes nomes, Sócrates passa em revista os das divindades principais, os dos astros e dos fenómenos da natureza, bem como a noção da sabedoria, inteligência, justiça e outras noções morais. Às vezes vê-se em apuros para compreender a justeza destes nomes, porque a sua forma foi alterada pelo tempo, pelo uso e pelo desejo de os aformosear ou porque se originaram noutros dialectos gregos ou na língua dos bárbaros.

Passando, em seguida, aos nomes primitivos, Sócrates declara que eles explicam os derivados ou compostos examinados anteriormente. Mas como explicar esses nomes? Naturalmente devem também exprimir a natureza do objecto designado por eles. De que modo? Na hipótese de que fôssemos mudos, deveríamos para isso servir-nos de gestos. Como, porém, somos dotados de voz, imitaremos, então, por meio dela, os objectos, não à maneira da música, que reproduz os sons, nem tão-pouco da pintura, que imita as formas e as cores, mas, por meio de sílabas e de letras constituintes do nome, é que nós imitamos, ao pronunciá-lo. Mas, para proceder-

mos metòdicamente, precisamos, em primeiro lugar, de distinguir as letras segundo as suas espécies, as vogais das mudas e das semi-vogais, e, em seguida, fazer análoga distinção nos seres, aos quais se aplicará depois, segundo a sua semelhança com o objecto, cada letra ou grupo de letras, do mesmo modo que os pintores, os quais usam esta cor ou aquela mistura de cores, conforme o original que imitam. Desta maneira, formar-se-ão os nomes e os verbos e com estes o discurso. Tal é o método traçado por Sócrates, método rigoroso, que não visa apenas a formação das palavras, mas, como se vê, abrange também o discurso e inclui ainda toda a linguagem. E assim Platão, com toda a lucidez e com uma admirável amplidão de vistas, rasga os horizontes a uma primeira filosofia linguística.

Após a indicação do método, Sócrates nota a dificuldade de averiguar se os nomes foram, realmente, bem estabelecidos pelos antigos. Poder-se-ia dizer, é certo, que os deuses foram os seus autores ou que a sua antiguidade tornou-os indecifráveis; mas isso seriam vãs desculpas. Posto isto, passa a expor, apesar da sua incompetência, como ele diz, o que pensa acerca da formação dos nomes primitivos. Primeiramente, examina um certo nú-

mero de letras, indicando as suas propriedadas expressivas; isto é, a sua relação com esta ou aquela maneira de ser. Assim, o r *parece-lhe próprio para exprimir o movimento por causa das suas vibrações, como se verifica, por exemplo, no verbo* rhein *(fluir); o* i *serve para indicar tudo quanto é veloz e capaz de atravessar todas as coisas;* ph, ps, s, z, *que são sibilantes, traduzem bem a ideia de agitação e de sopro; o* d *e o* t *parecem-lhe úteis para imitar o encadeamento e a prisão; o* l *exprime a ideia de escorregar, o* g, *que se opõe a este, indica aquilo que é viscoso, o* n, *que retém a voz dentro da boca, serve para designar o interior, e assim por diante. Foi deste modo que o legislador, observando as propriedades das letras, criou para cada ser um sinal e um nome; e com os nomes assim formados, compôs, depois, o resto. — Eis, Hermógenes, concluiu Sócrates, em que consiste, segundo eu penso, a justeza dos nomes.*

Voltando-se, em seguida, para Crátilo, Sócrates perguntou-lhe se concordava com a exposição feita. Ele afirmou que tudo quanto ouvira era conforme o seu parecer. Mas Sócrates é que não estava satisfeito; parecia-lhe indispensável submeter o assunto a um novo

exame, que vai empreender na companhia de Crátilo.

Como este julga, a justeza de um nome consiste na expressão da natureza das coisas, com vistas a instruir. Estabelecer, porém, um nome, observa Sócrates, é uma arte, como outra qualquer, que tem os seus artistas. Ora os artistas de nomes, do mesmo modo que os outros são mais ou menos hábeis; por conseguinte, os nomes executados por eles devem ser também mais ou menos justos. Mas isto é o que Crátilo não quer admitir. Para ele todos os nomes são justos, na hipótese de que sejam verdadeiros nomes; e se estiverem mal estabelecidos, não os considera nomes, mas vê nisso apenas um vão ruído. Assim, opina que é impossível falar falso. Sócrates argumenta-lhe que o nome e o objecto nomeado são coisas diferentes; e que, sendo o nome uma imitação do objecto, como a pintura, há possibilidades de a gente se enganar, atribuindo a um objecto uma imagem que lhe não convém, isto é, dar-lhe um nome inexacto e, portanto, falar falso. De outra parte, comparando os nomes às pinturas, assim como estas podem ter todas as cores que lhes pertencem e outras que lhes não convêm, do mesmo modo os nomes podem

ser mais ou menos semelhantes. Crátilo contesta esta argumentação, alegando que, se alteramos o nome, suprimindo ou adicionando letras, ele muda de figura e torna-se um nome diferente. Sócrates replica que, de facto, assim sucede, quando se trata dos numerais; mas, quanto aos outros nomes, o caso não é o mesmo: o nome não passa de uma imagem; e como tal não deve ser uma reprodução exacta do objecto, aliás seria um duplicado e não se poderia distinguir deste. Basta que ele possua o carácter distintivo do objecto e que seja compreendido por aqueles que o empregam. Ora isto sucede, ainda que nele se encontrem letras sem semelhança alguma com a coisa, de que deve ser imagem. Sócrates apresenta como exemplo a palavra sklerós *(rude), onde o* l *exprime uma ideia oposta a rudeza; não obstante, quando se pronuncia esta palavra, toda a gente percebe o que se quer dizer. É que, neste caso, o uso supre a semelhança, a qual é uma espécie de convenção, que tem por efeito representar no espírito aquilo, de que se fala. Seria para desejar que os nomes fossem sempre semelhantes aos objectos, mas, na realidade, não se pode prescindir, na formação deles, de uma certa convenção.*

Sócrates pergunta agora qual seja a virtude dos nomes. Para Crátilo é instruir, pois, quando se conhecem os nomes, conhecem-se também as coisas, o que equivale a dizer que, quando se conhece a natureza do nome, conhece-se também a natureza da coisa, visto ele ser da mesma natureza que esta. Na hipótese, porém, de o seu autor o estabelecer, baseado num conhecimento erróneo das coisas, resultará sermos enganados, se tomamos um nome errado por guia. E quem nos poderá garantir que o seu autor fazia das coisas uma ideia justa? Crátilo, de sua parte, não duvida da sua justeza; e a prova de que os nomes foram bem estabelecidos é a concordância que entre eles existe: todos foram formados da mesma maneira e a eles presidiu a mesma ideia, a saber, o fluxo perpétuo das coisas. Mas esta concordância, replica Sócrates, não prova nada: alguns já explicados anteriormente, como indicativos do movimento, parecem, ao contrário, exprimir o repouso.

Suponhamos, porém, que o autor dos nomes os estabeleceu com conhecimento de causa. Sobre que se poderia ele fundar? Certamente, não foi sobre outros nomes, porque não existiam ainda, nem tão-pouco sobre as coisas, visto serem os nomes, segundo Crátilo,

que nos dão conhecimento delas. Não sabendo como responder a esta objecção de Sócrates, Crátilo alega, como subterfúgio, a intervenção de uma potência divina, a qual teria formado os nomes e seria, portanto, a melhor garantia da sua justeza. Sócrates rejeita uma tal hipótese, porque, neste caso, essa potência divina contradizer-se-ia a si própria. Havendo duas categorias de nomes, como distinguimos, uma referente ao movimento e outra ao repouso, deveríamos dizer que uma delas é falsa e que não representa nomes verdadeiros. Mas qual? Não o poderemos saber, sem primeiro prescindirmos dos nomes, que são apenas imagens, e interrogarmos as coisas em si mesmas. Este é o método mais seguro, que Sócrates aponta.

Antes de concluir, ele refere-se ainda aos nomes que exprimem movimento e afirma que os que os estabeleceram, baseados nesta ideia, de que tudo se move e flui no universo, podem muito bem ter-se enganado e ser eles próprios que, caídos numa espécie de turbilhão e arrebatados por ele, baralham e confundem tudo. Ora, nós sabemos que existe o belo e o bem em si; e talvez se possa dizer o mesmo de cada coisa em particular. Se, porém, o belo e o bem estivessem em contínua

mudança, não seria possível dar-lhe um nome exacto, nem ser conhecido de alguém, pois não pode haver forma alguma de conhecimento daquilo que nunca permanece no mesmo estado. Portanto, não é prudente fiar-nos em nomes, para afirmarmos que tudo se move e flui. E Sócrates termina, perguntando se a sua ideia será justa ou se o será a outra teoria, a da escola de Heráclito e de muitos outros. Isso é um ponto difícil de esclarecer; em todo o caso, a questão merece ser sujeita a um novo exame, segundo as devidas regras. Mas, apesar da argumentação de Sócrates, Crátilo continua fiel à teoria de Heráclito. Assim acaba o diálogo; e os três interlocutores separam-se, ficando adiado para mais tarde um novo exame da questão.

Fim e valor do *Crátilo*. — *Da exposição que acabamos de fazer pode fàcilmente concluir-se que no* Crátilo *existe uma parte séria e outra humorística. Assim é, na realidade; mas estes dois elementos estão entrelaçados tão intimamente, que nem sempre se consegue deslindar, onde Platão toma a sério o que escreve e onde dá largas ao seu humor. E precisamente isto é que cria grandes dificuldades à interpretação deste diálogo.*

Já sabemos que ele era um sábio universal; e, como tal, gostava, naturalmente, de dar a sua opinião sobre todos os assuntos discutidos nos meios cultos de Atenas. Foi, talvez, em obediência a este pendor do seu espírito que ele, assim como tratou de poesia no Ion, *de retórica no* Górgias *e da oração fúnebre no* Menéxeno, *quis também tratar, humorìsticamente, das origens da linguagem, no* Crátilo.

De outra parte, sabe-se que o tema não era novo: os sofistas tinham-se ocupado muito da linguagem, além de Heráclito e de Demócrito, mas sobretudo Antístenes, que escrevera uma obra de cinco livros Sobre a Educação ou dos Nomes, *a qual Platão devia conhecer* ([64]). *Ademais, no tempo deste filósofo, debatiam-se duas escolas acerca da justeza dos nomes. Uma opinava, como Hermógenes, que a linguagem era o resultado de uma conven-*

([64]) *Antístenes atacara a Teoria das Ideias, equiparando as ideias de Platão a ideias vãs; e chegou até a escrever um livro, segundo Diógenes Laércio, contra o mesmo Platão (Th. Gompers,* op. cit., *pág. 151, n. 1; e Ueberwerg-Praechter,* op cit., *pág. 162).*

ção ([65]); *a outra, ao contrário, considerava os nomes, como Crátilo, uma representação exacta dos objectos. É, pois, verosímil que Platão se dedicasse também ao assunto e quisesse mostrar, jocosamente, a inconsistência dessas teorias. Nesse intuito, escreveu o* Crátilo, *onde defende, primeiro, contra Hermógenes, a tese de Crátilo, fingindo-se partidário de Heráclito e do fluxo universal. E isto é feito de uma maneira exagerada, como costuma, quando quer rebater um adversário: leva aos extremos a sua tese, para depois cair sobre ele com todo o peso da sua argumentação. Assim, agora, recorrendo a Homero e aos poetas, a fim de explicar as origens da linguagem, acumula as explicações mais engenhosas e absurdas, sempre com uma ironia inexorável, mas sem dar a perceber a quem*

([65]) Esta era, segundo Proclo, a opinião de Demócrito, a quem atribui o parecer de que os homens primitivos se tinham convencionado, quanto à designação das coisas, a fim de se entenderem uns aos outros. Mas, como observa R. Philippson, este juízo de Proclo é sumário e pouco exacto; de sorte que não podemos saber ao certo qual o parecer de Demócrito a respeito da origem da linguagem (ver L. Méridier, Cratyle, *Paris, 1931, pág. 39).*

deseja atingir (66). *Pertencem a este número a etimologia do nome de Agamémnon, que explica como* admirável por sua perseverança *diante de Tróia, na suposição de que antes tinha outro nome; a de Apolo, onde pretende descobrir todas as propriedades atribuídas a este deus:* simples, que acerta sempre no alvo, purificador e autor do movimento simultâneo; *a de* blaberón, *que ele interpreta*

---

(66) *Em nenhuma parte, Platão dá a entender claramente contra quem se dirige o* Crátilo. *Por isso, são muito diversas as conjecturas dos autores a tal respeito. Certamente, não quer visar Hermógenes, pois que, não passando de um amador de filosofia, não é provável que Platão desse tanta importância à sua tese, empregando em refutá-la a maior parte do diálogo. Contra quem se dirige, então, o* Crátilo? *Será contra o próprio discípulo de Heráclito e adepto do mobilismo universal? Mas Crátilo não era dado a etimologias; e não se compreende como Platão recorresse a elas, para refutar o seu sistema. Segundo M. Warburg, a parte etimológica do* Crátilo *foi dirigida contra Heraclides do Ponto, discípulo de Platão, cujas etimologias foram, mais tarde, muitas vezes citadas, como alguns pensam. Esta opinião, porém, repousa sobre uma base frágil; e, se resolve algumas dificuldades, suscita outras. Seria dirigido o* Crátilo *contra o sofista Pródico? Seria contra Protágoras, contra Antístenes? Tudo isto são hipóteses, as quais, pela falta de elementos, não se podem verificar. Aqui, como noutros diálogos, segundo nota L. Méridier, Platão parece ter em vista vários adversários; e seria imprudente citar nomes a respeito de teorias, que não eram deste nem daquele, mas encontravam-se nos diversos meios, sob a influência de uma sofística mais ou menos ligada ao sistema de Heráclito (*op. cit., *pág.* 45).

como o equivalente de tò bouloménon aptein rhoun *e outras pelo próprio Sócrates qualificadas de* audaciosas e ridículas. *Na verdade, em muitos passos, ele não oculta a sua intenção humorística, como quando se admira de se ver tão sábio, sob a inspiração de Éutifron, com espanto de Hermógenes, perante o estendal de tão estranhas e complicadas etimologias.*

Esta intenção de Sócrates confirma-se pela atitude que toma relativamente a Crátilo, depois de este o ter aplaudido, lisonjeado com a apologia que fez do seu sistema, investindo contra ele, sob pretexto de submeter a um novo exame o que propusera anteriormente. Na aparência, nada mais intenta do que dar provas da sua dialéctica e reduzir a frangalhos, com o seu humor irónico, o aferro do adversário a Heráclito e ao fluxo perpétuo das coisas, fazendo-lhe até ver que na formação da linguagem não podemos prescindir de todo da convenção.

Quanto à atitude de Platão relativamente a uma e a outra teoria, isso é difícil de conhecer, pois o que há de sério na sua exposição está oculto, aqui como noutras partes, sob a ganga da graça e da ironia e obscurecido pela tendência ao exagero. Como observa Th.

Gomperz, essa diversão com etimologias fantásticas e exageradas não exclui, contudo, nele uma convicção firme de que outrora, de facto, existiu uma intima relação entre os sons e o significado das palavras, suposta por uma das teorias; e a este propósito, discute num tom, que nada tem de ironia, o sentido simbólico de sons isolados, de um modo idêntico ao de Leibniz e de J. Grimm; e reconhece na imitação dos movimentos externos por meio do movimento dos órgãos da fala um factor capital da formação das línguas, de maior alcance até do que a onomatopeia ([67]).

Mas além desta e doutras observações espalhadas pelo diálogo, o Crátilo *tem ainda outro valor: ele esboça uma teoria do conhecimento, de que o estudo linguístico não é mais do que um pretexto. Isto revela-o Platão logo, ao princípio, quando faz admitir a Hermógenes que as coisas têm existência em si mesmas, independentemente de nós. E, ao fim, após a discussão com Crátilo, obriga-o a confessar que existe o bem e o belo*

([67]) Op. cit., *pág.* 449. — *Leibniz trata nos* Nouveaux essais sur l'entendement humain *(1. 3, ch. 1) do significado do* l, *do* s *e do* v. *J. Grimm ocupa-se do mesmo assunto na obra* Ueber den Ursprung der Sprache, *Berlin*, 1858, pág. 39 e seg.

em si, que, sendo imutáveis, podem ser objecto do conhecimento, ao passo que o mundo, segundo a concepção de Heráclito, não o poderia ser, pois não há conhecimento possível daquilo que contìnuamente muda. Assim, o Crátilo *aparece-nos como um percursor do* Parménides, *do* Teeteto *e do* Sofista *e dá-nos a conhecer que Platão já andava sonhando com a sua Teoria das Formas ou das Ideias* [68].

14 de Fevereiro de 1963

O TRADUTOR

(68) Cf. E. Chambry, op. cit., *p. 436 e seg.*

NOTA

A presente tradução foi feita sobre o texto publicado pela Associação G. Budé, o mais autorizado e que repousa sobre uma revisão rigorosa dos códices, sobre o Bodleiano, *o* Véneto *e o* Vindobonense.

O primeiro, o melhor de todos, escrito em 895, pertence à biblioteca bodleiana legada por Bodley à universidade de Oxónia. Contém todos os diálogos de Platão, excepto os dois Hípias, *o* Ion *e o* Menéxeno. *O* Véneto, *da biblioteca de S. Marcos de Veneza, é uma bela cópia feita nos fins do séc. XI ou princípios do XII, que contém só as seis primeiras tetralogias, as quais faltam no códice da Biblioteca Nacional de Paris (séc. X ou segunda metade do séc. IX). O último, também incompleto, encontra-se na Biblioteca de Viena de Austria e data, talvez, do séc. XII.*

Quanto aos trabalhos sobre Crátilo, *eles são numerosos, sobretudo nos tempos modernos; pode afirmar-se que, entre os diálogos de Platão, nenhum se tem discutido mais do que este.*

Prescindindo das edições mais antigas, que o incluem nas obras completas de Platão, citamos apenas os nomes dos autores que se ocuparam dele, desde os meados do último século para cá. Tais são Th. Benfey, K. Lehrs, K. Uphues, Ch. Cucuel, F. Dümmler, Fr. Schäublin, H. Kirchner, P. Rosenstock, Ulr. von Wilamowitz-Moellendorf, H. Jackson, K. Urbaneck, A. Kiock, Ad. Steiner, M. Leky, Raeder, Ritter, F. Muller, Höttermann, J. Stenzel e outros ([69]).

Por último, temos a observar que, a fim de a leitura de Crátilo *ser compreendida por aqueles que não sabem grego, nos vimos obrigados a transcrever as palavras gregas com caracteres latinos, como fazem outros, e a dar em notas a respectiva tradução.*

([69]) *A bibliografia sobre o* Crátilo *pode encontrar-se em Ueberweg-Praechter,* op. cit. (Verzeichnis der Arbeiten Neuerer zur Geschichte der Philosophie des Altertums), *pág. 77 e em Christ-Schmid,* op. cit., *pág. 717.*

CRÁTILO

DIALOGO SOBRE A JUSTEZA DOS NOMES

Hermógenes *. *Crátilo*. *Sócrates*

* Segundo Diógenes Laércio, Hermógenes teria sido um dos mestres de Platão, o que parece, todavia, extremamente duvidoso.

PRÓLOGO

Hermógenes. Cá está Sócrates. Queres que lhe comuniquemos o objecto da nossa discussão?

Crátilo. Como entenderes.

Hermógenes. Este nosso Crátilo, Sócrates, opina que existe, naturalmente, uma designação justa para cada um dos seres; e que o seu nome não é aquele por que alguns convencionalmente os designam, servindo-se de uma parcela de sua linguagem; ao contrário, segundo ele, existe naturalmente, tanto para Gregos como para Bárbaros, uma justeza de designação idêntica para todos. Em vista disto, perguntando-lhe eu se, na verdade, o seu nome era *Crátilo* ou não, ele concordou que era.

— E qual é o de Sócrates? interroguei.

— É *Sócrates*, respondeu.

— Então o nome por que chamamos cada um dos outros homens é o nome de cada um deles?

— Pelo menos, o teu não é *Hermógenes*, replicou, apesar de todos te chamarem assim.

Por este motivo, interroguei-o, com desejos de saber o que ele pensa sobre o caso; mas nada explica, só me trata irònicamente e finge abrigar no seu interior um pensamento, que, se quisesse expor com clareza, me obrigaria a concordar com ele e a falar do mesmo modo. Se, portanto, te é possível dar uma interpretação qualquer ao oráculo de Crátilo, eu ouvi-la-ia com prazer; e com prazer ainda

---

2. O princípio do *Crátilo* é semelhante ao do *Filebo*, em que se expõe resumidamente, como aqui, o assunto, de que já se estava tratando.

maior escutaria a tua opinião acerca da justeza dos nomes, se for do teu agrado manifestá-la.

Sócrates. Segundo um antigo provérbio, ó Hermógenes, filho de Hipónico, as coisas belas são difíceis, quando se trata de as aprender; e, em especial, não é de pouca monta o estudo relativo aos nomes. Se eu já tivesse ouvido da boca do Pródico o discurso de cinquenta dracmas, o qual, como ele diz,

---

4. Pertencente a uma das mais distintas e abastadas famílias de Atenas, Hipónico era não só pai de Hermógenes, mas também de Calias e de Hiparete, mulher de Alcibíades. Morreu na batalha de Délion, em 424 a. C.

7. Pródico era célebre em distinções subtis entre palavras sinónimas. A respeito dele diz Platão no *Hípias Maior* (282 c): *...depois de muitas outras diferentes embaixadas, veio finalmente para aqui* (Atenas), *enviado por seus concidadãos de Ceos; e, ao mesmo tempo que as suas arengas perante o Conselho dos Cinquenta o cobriam de glória, fazia prelecções privadas aos jovens, dos quais recebia somas fabulosas*. No *Protágoras* (337 b-c) também é mencionado, onde as suas distinções de sinónimos são parodiadas deste modo: «*Protágoras e Sócrates, eu peço-vos que concordeis um com o outro, que discutais entre vós, mas nada de disputas, pois só os amigos é que discutem entre si com benevolência, ao passo que os inimigos e rivais disputam uns com os outros. A nossa reunião seria, assim, extremamente bela. Com efeito, as vossas palavras obteriam de nós, que vos escutamos, plena aprovação, mas não os nossos louvores; porquanto a aprovação provém de um sentimento sincero dos ouvintes, ao passo que os louvores não passam muitas vezes de palavras que traduzem uma opinião mentirosa. De nossa parte, ao escutar-vos, nós experimentaríamos uma alegria inaudita, mas não sentiríamos prazer algum, porque alegrar-se é próprio de quem aprende e acolhe na inteligência ideias novas; o prazer, ao contrário, pode provir da comida ou de outra sensação agradável ao corpo*». *Assim falou Pródico e muitos dos ouvintes aplaudiram-no*. A Pródico refere-se também Aristóteles na

fornece a quem o escuta conhecimento do assunto, nada poderia impedir que, neste momento, fosses informado da verdade respeitante à justeza dos nomes. Como eu, porém, só ouvi a prelecção de uma dracma, por isso, não sei onde esteja a verdade quanto a esta matéria; estou contudo pronto a investigá-la, na tua companhia e na de Crátilo.

A respeito da sua afirmação de que Hermógenes não é o teu verdadeiro nome, tenho cá umas suspeitas de que isso é uma simples facécia; talvez julgue que os teus desejos de adquirir fortuna nunca hão-de ser coroados de êxito. Mas, como disse, estes problemas são difíceis de compreender; e importa que nós nos demos ao trabalho de os investigar juntamente e vejamos se és tu ou Crátilo quem está na verdade.

Hermógenes. Ó Sócrates, eu já falei com ele várias vezes e com muitos outros sobre o assunto e nunca fui capaz de me convencer de que a justeza dos nomes não seja mais do que uma combinação e um ajuste. Porquanto, em minha opinião, o nome que se dá a um objecto esse é o seu nome próprio; e, se depois o perde, trocando-o por outro, parece-me que este não será menos justo do que o primeiro. Assim, nós mudamos os nomes aos criados e, não obstante, o segundo não é menos exacto

---

Retórica (III, XIV, 40): *Pródico disse que, quando via os ouvintes a dormitar, inseria no discurso algumas palavras tiradas da sua prelecção das cinquenta dracmas.*

11-12. Como Hermógenes era de poucos haveres, por isso, na opinião de Crátilo, não lhe quadrava o nome que tinha, porque não podia ser *descendente de Hermes*, isto é, do deus da boa sorte e do bom sucesso nos negócios (cf. *Prefácio*, p. LXXXVII, n. 62).

do que o que antes tinha, visto o nome não ser inerente à natureza, mas depender do costume e do hábito daqueles que, ordinàriamente, impõem os nomes. Todavia, sendo de outro modo, estou pronto a receber a lição e a escutar não só a Crátilo, mas também a outro qualquer.

3. Ou, segundo o Códice Vindobonense: *daqueles que mudam e impõem os nomes*. É. Chambry traduz: *...de ceux qui l'emploient (le nom) et qui en ont créé l'habitude*.

I PARTE

COLÓQUIO ENTRE SÓCRATES E HERMÓGENES

I

NATUREZA DOS NOMES
INDEPENDENCIA DAS COISAS E DOS ACTOS EM RELAÇÃO A ELES. A SUA FINALIDADE

Sócrates. Talvez seja razoável o que dizes, Hermógenes. Mas vejamos! O nome que damos aos objectos será o próprio de cada um deles?

Hermógenes. Assim me parece.

Sócrates. Quer lhes seja posto por um particular ou por uma cidade?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Mas como? Se, ao nomear um ser qualquer, por exemplo, o que nós hoje chamamos *homem*, eu lhe dou o nome de *cavalo* e ao que hoje chamamos *cavalo* lhe dou o nome de *homem*, terá esse ser o nome de *homem* para toda a gente e o de *cavalo* só para mim em particular? E, por outro lado, o que chamamos *cavalo* terá o nome de *homem* só para mim, mas o de *cavalo* para os outros homens? É isto o que tu queres dizer?

Hermógenes. Creio que sim.

Sócrates. Vamos! Responde-me ainda ao seguinte. Existe alguma coisa a que chamas *falar verdade* e *falar falso?*

Hermógenes. Certamente.

Sócrates. Nesse caso, haveria um discurso verdadeiro e outro falso?

Hermógenes. Sem dúvida alguma.

Sócrates. Será, porventura, verdadeiro aquele que exprime a realidade tal como é e falso o que disser como ela não é?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Pode então exprimir-se pela palavra o que é real e o que não é?

Hermógenes. Exactamente.

Sócrates. E o discurso verdadeiro é no seu todo verdadeiro, sem que o sejam também as suas partes?

Hermógenes. Não; as suas partes também o são.

1-2. Alusão à tese dos sofistas, para os quais era impossível falar falso. A este propósito, talvez valha a pena citar do *Eutidemos* (284 b-c) o diálogo entre Eutidemos e Ctesipe: — *As coisas que não existem, interrogou Eutidemos, não têm existência, não é verdade? — Não têm. — Portanto, as coisas que não têm existência não existem em nenhuma parte? — Em nenhuma parte. — É então possível que alguém, seja quem for, se comporte de tal maneira, a respeito das coisas que não existem, que possa executar o que não existe em nenhuma parte? — Não me parece, respondeu Ctesipe. — Mas como? Os oradores não executam nada, quando falam em público? — Executam, disse ele. — Então, se executam, produzem também alguma coisa? — Sim. — Equivale, pois, falar a executar e a produzir? Ctesipe concordou. — Portanto, prosseguiu Eutidemos, ninguém diz o que não existe, proque, nesse momento, ele produziria alguma coisa. Ora, como tu convieste, não é possível a alguém produzir aquilo que não existe; de onde se segue, segundo a tua própria opinião, que ninguém fala falso e que, se Dionisodoro fala, não diz mais do que a verdade e do que aquilo que é realmente* (cf. *Sofista*, 236 e-246 a).

Sócrates. Só as grandes e não as pequenas ou todas elas?

Hermógenes. Todas elas, creio eu.

Sócrates. Poderás tu agora enunciar uma parte do discurso mais pequena do que um nome?

Hermógenes. Não; o nome é a mais pequena.

Sócrates. O nome, então, que faz parte do discurso verdadeiro, poderia ser também enunciado?

Hermógenes. Podia.

Sócrates. Pelo menos, ele é verdadeiro, como afirmas.

Hermógenes. Sim.

Sócrates. E a parte do discurso falso não é uma falsidade?

Hermógenes. Certamente.

Sócrates. Pode, então, dizer-se que um nome é falso ou verdadeiro, visto do discurso poder dizer-se o mesmo?

Hermógenes. Porque não?

Sócrates. E o nome que se dá a cada objecto será precisamente o nome de cada um deles?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Todos os nomes que se atribuírem a um objecto serão o seu nome próprio e isto, no momento, em que lhe forem atribuídos?

Hermógenes. Para mim, ó Sócrates, não existe outra denominação justa, além da que me permite designar cada objecto pelo nome que lhe pus e a ti por aquele que lhe puseste. Do mesmo modo, vejo cada uma das cidades atribuir, por vezes, nomes diferentes aos mesmos objectos e distinguirem-se nisto os Gregos dos outros Gregos e os Gregos dos Bárbaros.

Sócrates. Eia, Hermógenes, vejamos o problema de perto! Parece-te que sucede o mesmo com os

seres em si e que a essência deles difere de indivíduo para indivíduo? Esta era a sentença de Protágoras, segundo a qual *o homem é a medida de todas as coisas,* querendo, sem dúvida, significar que as coisas são para mim tais quais me parecem ser e quais te parecem a ti tais elas são também. Ou julgas que a essência delas em si tem alguma permanência?

Hermógenes. Ó Sócrates, eu já, em tempos, me deixei, embaraçado, atrair pela opinião de Protágoras; não obstante, não concordo com ela.

2-6. Segundo o *Teeteto* (152 a), a sentença de Protágoras completa-se assim: *para as coisas que existem* o homem *é a medida do seu ser e para as que não existem a medida do seu não ser.* Na mesma obra (152 b-d), Sócrates dá-nos disto a explicação: SÓCRATES. *Não é provável que um homem sábio diga frioleiras. Acompanhemos, por isso, o seu pensamento. O mesmo sopro de vento, algumas vezes, não é frio para um de nós e para outro não? Não é brando para este e para aquele forte? TEETETO. Com toda a certeza. SÓCRATES. Afirmaremos então que o vento por si mesmo é, neste instante, frio ou que não é frio? Ou concederemos a Protágoras que é frio para aquele a quem faz arrepiar e que para o outro não é? TEETETO. Assim o creio. SÓCRATES. Não aparece deste modo a um e a outro? TEETETO. Aparece. SÓCRATES. E este aparecer não é o mesmo que que ser percebido pelos sentidos? TEETETO. É, na verdade. SÓCRATES. Portanto, aparência e sensação são coisas idênticas, pelo que respeita ao calor e a todos os estados semelhantes, pois tal como cada um os sente, assim também eles aparentam ser a cada um. TEETETO. Provàvelmente. SÓCRATES. Só, por conseguinte, do que realmente existe é que há sensação e sensação infalível, visto que ela é ciência...* — Esta teoria de Protágoras é examinada de novo adiante, no mesmo *Teeteto* (178 b e segs.), onde Platão apresenta dela uma refutação decisiva.

Sócrates. Quê? Já foste levado a acreditar que não existe, em absoluto, nenhum homem mau?

Hermógenes. Não, por Zeus! Já muitas vezes, pelo contrário, me fez crer a experiência que existem homens inteiramente maus e em grande número.

Sócrates. Como assim? E nunca acreditaste que existem homens inteiramente bons?

Hermógenes. Muito poucos.

Sócrates. E parecera-te que o eram?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Qual a tua opinião a este respeito? São os homens inteiramente bons também de todo sensatos e os inteiramente maus de todo insensatos?

Hermógenes. Isso é o que me parece.

Sócrates. Pode então admitir-se — caso Protágoras falasse verdade e a verdade consistisse em serem as coisas tais quais aparentam ser a cada um — que, entre nós, sejam uns sensatos e outros insensatos?

Hermógenes. De modo algum.

Sócrates. Segundo eu creio, opinas de uma maneira irrevogável: que, existindo, de facto, uma sensatez e uma insensatez, Protágoras não pode, em absoluto, dizer a verdade; porquanto, entre dois homens, um não poderia, de modo algum, ser mais sensato do que o outro, se as opiniões de cada um fossem a verdade para cada um deles.

Hermógenes. É isso mesmo.

Sócrates. Além disso, não te parece, como a Eutidemos, julgo eu, que todas as coisas são iguais para todos, ao mesmo tempo e sempre; pois que

---

30-32. Trata-se aqui da mesma tese que o Sofista pretende provar no *Eutidemos* (393 b-d), no diálogo com

uns não poderiam ser bons e outros maus, se a virtude e o vício pertencessem a todos, igualmente e sempre.

Hermógenes. Falas bem.

Sócrates. Por conseguinte, se todas as coisas não são para todos iguais, ao mesmo tempo e sempre, e cada uma delas não é própria de cada um em particular, daí resulta com evidência que elas têm por si mesmas uma certa realidade permanente, que não se relaciona connosco nem depende de nós; não se deixam, por isso, arrastar para aqui e para acolá por nossa fantasia, mas existem, naturalmente, por si mesmas e segundo a sua essência própria.

Hermógenes. Sou dessa opinião, Sócrates.

Sócrates. Sendo, pois, as coisas desta natureza, não serão do mesmo modo os actos referentes a elas? Não serão também estes uma determinada forma da realidade?

Sócrates: — *Julgas tu que um objecto na sua realidade possa deixar de ser o que precisamente é? — Não, por Zeus! — E não sabes, porventura, alguma coisa? inquiriu Eutidemos. — Sim. — Sabendo-a, és então sábio? — Com certeza; pelo menos, nisto que sei. — Não importa. Mas, sendo tu sábio, não deves, necessàriamente, saber tudo? — Não, por Zeus! respondeu Sócrates, porque ignoro muitas outras coisas. — Logo, se as ignoras, não és sábio. — Relativamente a elas, amigo. — Nesse caso, não és, então, menos sábio? perguntou Eutidemos. Ora tu afirmavas ainda agora ser sábio; e sucede, presentemente, seres aquilo que és; e, pelo contrário, não o seres, com relação às mesmas coisas e ao mesmo tempo...* — Ver também 294, 296, etc.

17-19. Esta definição de *praxis* não é admitida pelos não iniciados. Diz Platão no *Teeteto* (155 e): *As acções, as géneses e tudo quanto se não vê eles recusam-se a con-*

Hermógenes. São-no também, sem a menor dúvida.

Sócrates. Por consequência, é segundo a sua própria natureza que os actos são praticados, não em conformidade com a nossa opinião. Empreendendo nós, por exemplo, cortar alguma coisa, devemos cortá-la como quisermos e com o que quisermos? Se a quisermos cortar, segundo a natureza própria de cortar e de ser cortada e com o instrumento que naturalmente se adapta a isso, não é então que a cortaremos com proveito para nós e que faremos com perfeição o trabalho, ao passo que, cortando-a contra a natureza, erraremos o alvo e será inútil o nosso esforço?

Hermógenes. Creio que tens razão.

Sócrates. Por isso, se quisermos queimar um objecto, não é verdade que não devemos queimá-lo em obediência a qualquer opinião, mas segundo a opinião justa? Não é ela que determina como cada objecto naturalmente deve ser queimado e aquilo que é próprio para o queimar?

Hermógenes. É assim mesmo.

Sócrates. E de modo semelhante, quanto às demais coisas?

Hermógenes. Exactamente.

Sócrates. E falar não é, porventura, também um acto?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Falará, então, alguém correctamente, falando segundo a sua opinião acerca do modo

---

siderar tais coisas participantes do ser. Mas, segundo o *Sofista* (261 e, 262 a), nós possuímos, para exprimir o *ser*, dois géneros de sinais. Destes, *ao que exprime as acções damos-lhe o nome de verbo*.

como deve falar? Ou conseguirá só falar com correcção, se o fizer, cingindo-se à maneira própria de dizer as coisas e servindo-se dos meios adequados a isso? De outra sorte, não falhará e não será inútil o seu esforço?

Sócrates. E não é certo que pronunciar constitui uma parte da acção de falar? Porquanto é pronunciando que nós falamos.

Hermógenes. Sem dúvida.

Sócrates. Portanto, pronunciar não é então um acto, visto falar ser um acto referente às coisas?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. E não vimos já que os actos não são relativos a nós, mas têm uma certa natureza que lhes é própria?

Hermógenes. Dizes bem.

Sócrates. Não devem então ser nomeadas as coisas da maneira como é natural nomeá-las e com os meios adequados a isso, mas não como nos apraz, se quisermos estar de acordo com as nossas conclusões anteriores?

Hermógenes. Esse é o meu parecer.

Sócrates. Vamos adiante! Aquilo que era preciso cortar não devia ser cortado, afirmamos nós, com alguma coisa?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. E o que se devia tecer não se devia

10-11. Como observa Horn (*Platonstudien, Neue Folge*, 1904, p. 25), para Sócrates a linguagem é menos um meio para os homens se compreenderem do que uma forma de actividade, pela qual eles se pôem em relação com as coisas (citação de L. Méridier, *Cratyle*, Paris, «Les Belles Lettres», 1931, p. 55).

13. Cf. acima, p. 16 e seg.

tecer também com alguma coisa? E, do mesmo modo, o que se devia furar?

Hermógenes. Indubitàvelmente.

Sócrates. E o que era preciso nomear não se devia, da mesma maneira, nomear com alguma coisa?

Hermógenes. É assim mesmo.

Sócrates. E qual o instrumento com que se devia furar?

Hermógenes. Um trado.

Sócrates. E aquele com que se devia tecer?

Hermógenes. Uma lançadeira.

Sócrates. E de que nos servimos para nomear?

Hermógenes. Do nome.

Sócrates. Dizes bem. Portanto, o nome também é um instrumento.

Hermógenes. Sem dúvida.

Sócrates. Se eu, pois, perguntasse: *que instrumento é a lançadeira?* Não será aquilo com que tecemos?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. E que fazemos nós quando tecemos? Não distinguimos a trama da urdidura, confundidas uma com outra?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Não poderás dizer o mesmo do trado e dos outros instrumentos?

Hermógenes. Com toda a certeza.

Sócrates. Poderás, então, falar do mesmo modo a respeito do nome? Sendo um instrumento, se nomearmos com ele, que fazemos nós?

Hermógenes. Não o posso dizer.

Sócrates. Não nos instruímos mùtuamente e não distinguimos as coisas como elas são naturalmente?

Hermógenes. Exacto.

Sócrates. Logo, é o nome um instrumento, que serve para instruir e distinguir a realidade, como faz na teia a lançadeira.

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Então a lançadeira é um instrumento que serve para tecer?

Hermógenes. Sem dúvida.

Sócrates. Um bom tecelão servir-se-á, portanto, da lançadeira com arte, isto é, do modo próprio de tecer, assim como um bom instrutor se servirá do nome também com arte, isto é, de uma maneira apta a instruir.

Hermógenes. Com certeza.

---

3. A proposição é aqui admitida sem reparos, o que se explica, se os nomes têm uma certa justeza natural. Mais adiante, Crátilo dar-lhe-á uma forma mais precisa e absoluta. Então, será combatida por Sócrates, que provará não ser já defensável, no caso de a convenção ter parte na formação da linguagem (ver L. Méridier, *op. cit.*, p. 57 e seg.).

II

FUNÇÃO DO LEGISLADOR E DO DIALÉCTICO
A JUSTEZA NATURAL DOS NOMES

Sócrates. Quem é o autor da obra, de que o tecelão se servirá com arte, ao servir-se da lançadeira?

Hermógenes. O marceneiro.

Sócrates. E todo o homem é marceneiro ou só o que conhece a arte?

Hermógenes. Só o que conhece a arte.

Sócrates. E quem é o autor da obra, da qual aquele que fura se servirá com arte, [ao servir-se do trado]?

Hermógenes. O ferreiro.

Sócrates. Porventura, todo o homem é ferreiro ou só aquele que conhece a arte?

Hermógenes. Só aquele que conhece a arte.

Sócrates. Pois bem! Quem é o autor da obra, de que um bom instrutor se servirá, ao servir-se do nome?

Hermógenes. Não o sei dizer.

Sócrates. Nem tão-pouco sabes quem nos fornece os nomes, de que nos servimos?

Hermógenes. Não.

---

8. O texto entre colchetes é omitido pelo Códice Veneziano.

Sócrates. Não te parece ser a lei quem no-los fornece?

Hermógenes. É provável.

Sócrates. Servir-se-á, então, o bom instrutor da obra do autor da lei, quando se serve de um nome?

Hermógenes. Assim o creio.

Sócrates. E parece-te que todo o homem é autor da lei ou só o que conhece a arte?

Hermógenes. Só o que conhece a arte.

Sócrates. Por conseguinte, Hermógenes, estabelecer um nome não pertence a todo o homem, mas apenas a um artista de nomes; este, em meu parecer, é o legislador, o mais raro dos artistas entre os homens.

Hermógenes. Verosìmilmente.

Sócrates. Eia, pois! Examina, então, para onde é que o legislador olha, ao estabelecer os nomes. Lançando um olhar retrospectivo, podes deduzi-lo dos exemplos anteriores. Onde fixa a vista o marceneiro, ao fazer a lançadeira? Não é para um objecto próprio de sua natureza para tecer?

Hermógenes. Com toda a certeza.

Sócrates. Mas diz-me: se ao fabricante da lançadeira ela quebrasse? Faria outra, regulando-se pela quebrada, ou por aquela forma que lhe serviu de exemplar, ao fabricar a que partiu?

---

1. Isto é: *o que foi estabelecido pela tradição, o costume,* etc.

13. Que personagem seja esta é problema sobre o qual os comentadores ainda não chegaram a acordo. Pela ideia imprecisa que Sócrates dela nos dá, não parece fácil conseguir-se a sua identificação. Possìvelmente trata-se apenas de um símbolo, a que Platão recorre, para explicar a origem da linguagem.

Hermógenes. Por aquela forma, creio eu.

Sócrates. Não poderíamos, pois, chamá-la, com toda a razão, a lançadeira em si mesma?

Hermógenes. Creio que podíamos.

Sócrates. Quando, porventura, alguém precisa de fabricar uma lançadeira para um vestido fino ou espesso, para um de linho ou de lã, ou para um de outra qualquer matéria, não será mister que todas tenham não só a forma de lançadeira, mas que cada uma delas receba o cunho mais apropriado, naturalmente, a cada género de trabalho?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. E de modo idêntico para os outros instrumentos; depois de se ter inventado o que de sua natureza é próprio para cada lavor, importa imprimir forma à matéria, de que se fabrica esse instrumento, não de uma maneira arbitrária, mas como a sua natureza exige. Assim, convém, como parece, saber dar ao ferro a forma de trado, própria, naturalmente, de cada um de seus empregos.

Hermógenes. Perfeitamente.

Sócrates. E ao pau a forma de lançadeira, apropriada também, naturalmente, a cada um dos seus.

Hermógenes. Isso mesmo.

Sócrates, Porquanto, como já vimos, a cada espécie de tecido apropriava-se, naturalmente, ao que parece, cada uma das lançadeiras; e assim, quanto aos outros instrumentos.

Hermógenes. Certamente.

Sócrates. Pois bem, caríssimo! Não é, portanto, o nome apropriado, naturalmente, a cada objecto que

---

22. De sorte que o fim a que se destina o instrumento é que deve determinar a forma especial que lhe é própria.

o legislador deve saber pôr em sons e em sílabas? Não importa a ele, de olhos fitos no nome em si, criar e estabelecer todos os nomes, se quiser ser um autorizado criador dos mesmos? Dado o caso que nem todos os legisladores se sirvam das mesmas sílabas, isso pouco monta, pois não se deve ignorar que nem todos os ferreiros, tendo em vista o mesmo instrumento, o fabricam do mesmo ferro; não obstante, dando-lhe cada um forma idêntica, ainda que se sirva de um ferro diferente, o instrumento é bom, quer seja fabricado entre nós, quer entre os Bárbaros. Não é verdade?

Hermógenes. Sem dúvida alguma.

Sócrates. Não farás o mesmo juízo acerca do legislador, seja ele nosso concidadão, seja do país dos Bárbaros? Não é verdade que, ao dar às sílabas, sejam quais forem, a forma de nome adequado a cada objecto, o legislador de nossa terra não se tem mostrado menos hábil do que o de qualquer outra parte?

Hermógenes. Por certo.

Sócrates. Quem será, então, que há-de reconhecer se a um bocado de pau qualquer foi dada a forma própria de lançadeira? Aquele que a fabricou — o marceneiro — ou o tecelão, que se há-de servir dela?

---

6. O texto é contestado. Em vez de *ignorar*, Peipers propõe: *pôr em dúvida*.

12. O argumento não parece apodíctico. Como observa Horn. dois ferreiros, ao trabalharem o mesmo instrumento, não utilizam uma matéria diferente, mas dois pedaços da mesma matéria. Quanto à linguagem, porém, o caso é outro. Sendo as letras e as sílabas os materiais de que se formam as palavras, não há dúvida de que *ánthropos* e *homo* tiveram origem em materiais diferentes (ver L. Méridier, *op. cit.*, p. 59 e seg.).

Hermógenes. É natural, ó Sócrates, que seja, de preferência, o que se há-de servir dela.

Sócrates. E quem se deve utilizar da obra do fabricante de liras? Não é aquele que melhor souber dirigir o trabalho e que, uma vez concluído este, for capaz de reconhecer se foi bem ou mal executado?

Hermógenes. Muito bem.

Sócrates. Quem é então?

Hermógenes. O tocador de lira.

Sócrates. E da obra do construtor de navios?

Hermógenes. O piloto.

Sócrates. E quem melhor poderia dirigir a obra do legislador e julgar dela, depois de executada, tanto entre nós como entre os Bárbaros? Não será aquele que se há-de servir dela?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Não é este quem conhece a arte de interrogar?

Hermógenes. Sem dúvida.

Sócrates. E também a de responder?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Ora, a quem sabe interrogar e responder dás-lhe outro nome que não seja o de *dialéctico?*

Hermógenes. Não; dou-lhe esse mesmo.

Sócrates. O trabalho, portanto, do marceneiro reduz-se a fazer um leme sob a direcção do piloto, se quiser que fique obra boa.

Hermógenes. Assim parece.

Sócrates. E o do legislador, provàvelmente, a formar um nome sob a direcção do dialéctico, se quiser que saia bem formado.

30-31. Não parece que Sócrates atribua a função de legislador e de dialéctico a pessoas distintas. Se, pois, uma

Hermógenes. Dizes bem.

Sócrates. Por consequência, Hermógenes, a formação de um nome não parece, como tu julgas, obra de pouca monta nem de gente medíocre ou de um homem qualquer. Quanto a Crátilo, tem razão, ao afirmar que os nomes são inerentes, naturalmente, às coisas e que nem todo o homem é artista de nomes; mas só aquele que fitar os olhos no nome natural a cada objecto e for hábil lhe reduz a forma a letras e a sílabas.

Hermógenes. Não sei, ó Sócrates, o que deva opor à tua asserção. Não obstante, não é fácil, talvez, convencer-me assim de repente; e penso que te acreditaria melhor se me mostrasses em que consiste essa justeza natural, de que tu falas.

Sócrates. Ó meu caro Hermógenes, eu não me refiro a nenhuma. Já te esqueceste do que dizias há pouco, que não sabia nada disto e que ia investigar juntamente contigo? Segundo quanto nos revela o presente exame, a mim e a ti, contra a primeira opinião, o nome tem uma certa justeza natural e

---

só pode desempenhar as duas funções, é à dialéctica que convém a direcção. Assim interpreta Horn (ver L. Méridier, *op. cit.*, p. 61).

3. Cf. acima, p. 7 e seg.

10. Como se vê, segundo Platão, existe um nome ideal, próprio, naturalmente, de cada coisa, a cuja imitação o *legislador* deve denominar os objectos. É a mesma concepção que ocorre no *Hípias Maior* (288 a), onde se lê: *Responde-me, Sócrates: todas as coisas que tu chamas belas seriam elas tais, se não existisse o belo em si?* — concepção que está em harmonia com a *Teoria das Ideias* do mesmo filósofo.

14. Ou: *que farias melhor*, segundo o Códice Veneziano.

18. Cf. acima, p. 7.

não compete a todo o homem saber aplicá-lo [com precisão] a uma coisa qualquer. Não é assim?

Hermógenes. Exactamente.

Sócrates. Em seguida, devemos inquirir, se desejas sabê-lo, em que consiste essa justeza.

Hermógenes. Não duvides; eu tenho todo o empenho em saber isso.

Sócrates. Examina-o, pois!

Hermógenes. Como se deve examinar?

Sócrates. O exame mais exacto, meu amigo, é o que se faz na companhia dos sábios, pagando-lhes e agradecendo-lhes o seu trabalho. Tais são os sofistas, a quem teu irmão Calias pagou grandes somas de dinheiro, adquirindo, assim, reputação de sábio. Mas, como não és senhor do teu património, deves rogar-lhe com insistência e pedir a esse teu irmão que te dê umas lições de justeza nestas matérias, a qual ele aprendeu de Protágoras.

Hermógenes. A minha petição, ó Sócrates, seria uma loucura, se, depois de rejeitar, de uma maneira absoluta, a *Verdade* do mesmo Protágoras, concor-

---

1. O mencionado Códice Veneziano omite o termo posto entre colchetes.

13. Segundo a *Apologia* (20 a e seg.), este Calias deu mais dinheiro aos sofistas que todos os outros juntos. Como testemunha Plutarco, foi tão rico de haveres, que o chamavam simplesmente *o rico*. A sua casa era frequentada pelos sofistas e aí decorreu o diálogo *Protágoras* (*Protágoras* 314 c e segs.).

21. Era o título da obra de Protágoras, onde este filósofo expunha a sua teoria do *homem-medida*. A respeito dele, diz Platão no *Teeteto* pela boca de Sócrates: *O princípio de seu discurso surpreendeu-me. Porque não começou a «Verdade», dizendo que a medida de todas as coisas é o porco ou o cinocéfalo ou outra coisa ainda*

dasse com as opiniões sustentadas por uma *Verdade* de tal natureza, como se tivesse algum valor.

---

mais extravagante das dotadas de sensação? Seria uma maneira magnífica e sumamente desprezível de se dirigir a nós, mostrando assim que o admirávamos como a um deus por sua sabedoria e que, afinal, a inteligência dele não era superior à de um girino de batráquio e muito menos à de outro homem qualquer (161 c). E mais adiante: *Posta em dúvida por todos, a «Verdade» de Protágoras não poderá ser verdadeira para ninguém nem para ele próprio* (171 c) Deve notar-se, finalmente, o que em oposição à teoria de Protágoras, Platão escreve, nas *Leis* (716 c): *Deus é quem será para nós, eminentemente, a medida de todas as coisas, com mais razão do que esse tipo individual, de que nos falam.*

III

O EXEMPLO DE HOMERO E A JUSTEZA DOS NOMES, SEGUNDO AS GERAÇÕES

Sócrates. Bom! Se isto não te contenta, deves consultar Homero e os outros poetas.

Hermógenes. E que diz Homero, Sócrates, a respeito dos nomes? Onde fala deles?

Sócrates. Em muitos passos. Mas os mais importantes e os mais belos são aqueles, em que distingue, relativamente aos mesmos objectos, os nomes dados pelos homens e pelos deuses. Não te parece magnífico e admirável o que ele nesses lugares diz sobre a justeza dos nomes? Porquanto é evidente que os deuses põem nomes justos e que são naturais. Não te parece?

Hermógenes. Eu não duvido de que eles, se dão nomes, os dêem justos. Mas de que género são esses, de que tu falas?

Sócrates. Não sabes que ele diz, a respeito do rio de Tróia, que combateu só contra Efesto:

Os deuses chamam-no «Xanto» e os homens «Escamandro»?

Hermógenes. Sei.

Sócrates. E que concluis daí? Não te parece importante saber a razão, por que o nome dado

---

18. *Ilíada*, XX, 74.

àquele rio *Xanto* é, porventura, mais exacto do que o de *Escamandro?* Mas, se preferes, consideremos o pássaro, acerca do qual diz o poeta:

Os deuses dão-lhe o nome de khalkís *e os homens de* kymindis.

Parece-te de pouco valor conhecermos quanto é mais justo que a mesma ave se denomine *khalkis,* em vez de *kymindis,* assim como a respeito de *Batieia* e de *Myrine* e de muitos outros nomes, tanto neste como noutros poetas? Investigar isto, porém, supera, talvez, as minhas e as tuas forças. Quanto a *Skamândrios* e a *Astyánax,* estes parecem ser nomes mais acessíveis ao homem; e nos dados por Homero ao filho de Heitor reconhece-se fàcilmente a justeza que ele lhes atribui. Por certo, não ignoras os versos, onde ocorrem os nomes, a que me refiro.

Hermógenes. De modo algum.

---

4. *Iliada,* XIV, 291. — A ave de que se trata aqui é uma espécie de falcão, a que Plínio (X, VIII) dá o nome de «*nocturnus accipiter*» (cf. Dr. W. Pape's *Criechisch-Deutsches Handwörterbuch,* Braunschweig, 1914, I, p. 1530 e II, p. 1330).

9. *Batieia* era uma colina situada não longe de Tróia, da qual Homero diz: *Os homens chamam-na «Batieia» e os imortais «o túmulo da veloz Mirine»* (*Iliada,* II, 815-814). Esta palavra significa pròpriamente *colina dos espinheiros;* e *Myrine* era o nome de uma heroína da cidade eólia do mesmo nome e uma das amazonas, segundo se julgava, que, sob Príamo, vieram saquear a Frígia (cf. *Iliada,* III, 189).—Quanto aos nomes duplos dados à mesma personagem e ao mesmo objecto, como observa A. Pierron, o primeiro encontrava-se, sem dúvida, nos poemas antigos, ao passo que o segundo era o nome ordinário (*L'Iliade d'Homère,* Paris, 1884, I, p. 28, n. ao v. 403).

Sócrates. Qual dos nomes dados à criança julgas, então, ser o mais justo, segundo Homero — *Astyánax* ou *Skamândrios?*

Hermógenes. Não posso dizê-lo.

Sócrates. Considera assim o problema. Se alguém te fizesse esta pergunta: quem te parece que saberá melhor impor os nomes, os mais sensatos ou os mais insensatos?

Hermógenes. Os mais sensatos, evidentemente, responderia eu.

Sócrates. Quem, pois, falando dos habitantes em geral, tens tu, nas cidades, por mais sensatos, as mulheres ou os homens?

Hermógenes. Os homens.

Sócrates. Não sabes, então, que, segundo Homero, o filho de Heitor era chamado *Astyánax* pelos Troianos e que as mulheres lhe davam, evidentemente, o nome de *Skamândrios*, por os homens o chamarem *Astyánax?*

Hermógenes. Assim me parece.

---

16. Isto não é exacto. O que Homero diz é o seguinte: *Heitor chamava-o* Skamândrios *e os outros* Astyánax (*Ilíada*, VI, 402-403 e XXII, 506). O nome de *Astyánax* dado ao filho de Heitor significa *rei* ou *protector da cidade*, pretendendo, certamente, o povo honrar, deste modo, o pai. Como do verso de Homero se pode concluir, o raciocínio de Platão não tem sentido. A conclusão a tirar seria que o nome justo da criança era o que o pai lhe dava, era *Skamândrios*, excluindo-se, de outra parte, a hipótese toda gratuita de ser este o nome empregado pelas mulheres. Provàvelmente, esta discordância deve explicar-se como uma graça de Platão, que, muitas vezes, faz dizer ao poeta o que ele não diz (cf. É Chambry, *op. cit.*, p. 569, n. 271).

Sócrates. Não é, portanto, verdade que Homero considerava os Troianos mais sábios do que as suas próprias mulheres?

Hermógenes. Creio isso.

Sócrates. Por conseguinte, não lhe devia parecer o nome de *Astyánax* dado ao menino mais justo do que o de *Skamândrios?*

Hermógenes. Talvez.

Sócrates. Examinemos, pois, a razão disto. Não no-la dá ele, de um modo excelente, quando diz:

Porque defendeu-lhes, só, a cidade e os seus grandes muros?

Por esta causa, parece justo dar o nome de *Astyánax* ao filho do defensor da cidade, àquele, cujo pai a salvou, como afirma Homero.

Hermógenes. Assim o julgo.

Sócrates. Mas, afinal, porque motivo? Eu próprio ainda não compreendo, Hermógenes. Tu compreendes-lo?

Hermógenes. Eu não, por Zeus!

Sócrates. Mas, meu caro, não foi o próprio Homero quem pôs o nome a Heitor?

Hermógenes. E que resulta daí?

Sócrates. É que, segundo o meu parecer, ele tem semelhanças com Astyánax; e tais nomes aparentam ser gregos. Com efeito, *anax* e *hektor* significam, mais ou menos, a mesma coisa: [ambos eles indicam ser nomes de reis], porquanto daquilo, de quem é *dono (ánax)*, também é, sem dúvida, o

---

11. Homero põe este verso na boca de Andrómaca (*Iliada*, XXII, 507) sob esta forma: *porque foste tu, sòzinho, quem lhes defendeu as portas e os grandes muros.*

27. Stallbaum omite as palavras entre colchetes.

detentor (hektor); domina, evidentemente, sobre isso, possui-o e detém-no. Ou parece-te que falo desacertadamente e que, enganando-me a mim próprio, julgo ir, por assim dizer, na peugada do pensamento de Homero, com relação à justeza dos nomes?

Hermógenes. Por Zeus! Contigo, pelo menos, não sucede tal, em minha opinião; mas segues, talvez, algum outro.

Sócrates. Não há dúvida, em meu parecer, que o filho do leão se deve chamar *leão* e que o do cavalo deve ter o nome de *cavalo*. Eu não me refiro à hipótese, por exemplo, de um cavalo dar origem a um monstro ou a outro qualquer ser diferente de um cavalo, mas àquilo que é produto natural da raça. Assim, se um cavalo dá origem, contra a natureza, ao que é produto natural do boi, não se deve isto chamar *potro,* mas *bezerro;* nem tão-pouco, suponho eu, se de um homem nascesse o que não provém naturalmente do homem, deve ter um tal produto o nome de *homem;* e, do mesmo modo, a respeito das árvores e de todas as outras coisas. Ou não concordas comigo?

Hermógenes. Concordo.

Sócrates. Dizes bem. Mas cautela com as minhas palavras, não te vão elas induzir em erro! Segundo o mesmo princípio, o filho do rei deve ter o nome de *rei,* sem darmos importância ao caso de o mesmo sentido ser expresso por estas ou aquelas sílabas, nem tão-pouco à adjunção ou subtracção de uma

---

1. Esta palavra derivada de *ekho (hekho)* existe no dialecto de Lesbos e foi usada por Safo com o sentido de *que retém* (ver E. Boisacq, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque,* Heidelberg-Paris, 1916, p. 302).

letra, contanto que permaneça a essência da coisa indicada pelo nome.

Hermógenes. Que queres dizer com isso?

Sócrates. Nada difícil de compreender. Tu sabes que nós pronunciamos, por exemplo, as letras por meio de nomes, não as letras em si, à excepção de quatro, do *e*, do *u*, do *ó* e do *ô*. Quanto às outras vogais e consoantes, não ignoras que ajuntamos-lhes, na pronúncia delas, outras letras, formando assim palavras. Na verdade, é justo que lhe demos o nome que no-las fará reconhecer distintamente, ao mesmo tempo que indicamos com nitidez o seu valor. Tomemos o *b* como exemplo. Tu podes observar que, ajuntando-se-lhe *e*, *t*, *a*, isto não o prejudica nada, nem impede que a palavra inteira

---

7. De facto, estas vogais, na época de Platão, eram designadas de uma maneira diferente da época posterior. Assim, *e* tinha o nome de *ei* e só mais tarde se começou a chamar *é psilón*, isto é, *é simples*, representado por uma única letra e não por um ditongo. A vogal *o* chamava-se *ou*, ditongo, que nas inscrições áticas, anteriores ao arconte Euclides, salvo em casos raros, era representado por *o*. A designação *ó micrón*, (ó pequeno) que recebeu depois, visava a distinguir esta vogal breve de *ó mega* (ó grande), assim chamado só desde a época bizantina, o qual, por sua vez, no tempo de Platão, se denominava apenas *ô*, representado pelo sinal, cuja invenção se atribui a Simónides (Dr. W. Pape's *op. cit.*, p. 1406). Quanto à vogal *u* ou *y*, semelhante ao digama eólico, representativo da aspiração, esta recebeu, na fase tardia do grego, o distintivo *psilón*, a fim de se evitar a confusão desta letra com o ditongo *oi*, pois que, nesta época, *u* e *oi* tinham uma pronúncia parecida (cf. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon, Oxford*, II, p. 1840).

13. Deste modo, Platão distingue o valor das letras em si e o nome que as fará reconhecer, o qual tem a vantagem de, ao mesmo tempo, exprimir aquele valor.

manifeste claramente a natureza daquele elemento, tal como aprouve ao legislador — tão sàbiamente soube designar as letras.

Hermógenes. Creio que falas com acerto.

Sócrates. Ora, não poderemos dizer o mesmo a respeito do rei? Efectivamente, de um rei nascerá um rei, e de um homem bom um homem bom, assim como de um belo também um belo e assim em tudo mais; de cada raça procede um indivíduo semelhante, se não adrega nascer um monstro, devendo, portanto, ser designados por nomes idênticos. As sílabas podem tomar aspectos vários; e ainda que ao inexperiente pareçam distinguir-se umas das outras, permanecem contudo as mesmas, do mesmo modo que as drogas dos médicos, de cores e de aromas vários, nos parecem diferentes, apesar de serem as mesmas, ao passo que ao médico, que atende à sua eficácia, parecem iguais e não se perturba com os advenientes. Assim também o que é versado na ciência dos nomes olha ao seu sentido e não faz caso do acréscimo, substituição ou subtração de uma letra ou se o significado do nome se exprime por letras completamente diferentes.

Ora, como dizíamos há pouco, *Astyánax* e *Hektor* não têm as letras iguais, a não ser o *t*; e, não obstante, o significado destas palavras é idêntico. Por outra parte, *Archépolis* em que letra se assemelha a elas? E todavia significa a mesma coisa, a que se podiam ajuntar muitas outras palavras, cujo significado não é outro senão *rei*. Além destas, umas significam *general*, como *Agis*, *Polémarchos*,

---

31. O significado, que Platão apresenta, está conforme a etimologia. Assim, *Agis* parece ser um derivado de *agein* (conduzir); deve, portanto, significar *chefe* ou *guia*. *Polémarchos* e *Eupólemos* são compostos, em cuja

e *Eupólemos;* outras são nomes próprios de médicos, tais como, *Iátrocles* e *Acesímbrotos,* de que, sem dúvida, poderíamos descobrir uma multidão, diferentes nas sílabas e nas letras, mas equivalentes, quanto ao significado. Parece-te assim ou não?

Hermógenes. Assim, sem a menor dúvida.

Sócrates. Por conseguinte, devem dar-se os mesmos nomes aos seres nascidos conforme a sua natureza.

Hermógenes. Exactamente.

Sócrates. E aos que nascem contra a sua natureza, com forma de monstros, que nome se há-de dar? Quando, por exemplo, de um homem bom e piedoso nasce um ímpio, não é o mesmo caso que os precedentes, a saber: se um cavalo dá origem ao produto de um boi, o seu nome devia ser, sem dúvida, não o do pai, mas o da raça, a que pertencia?

Hermógenes. Exactamente.

Sócrates. Por isso, também o ímpio nascido de um homem piedoso deve ter o nome da sua espécie.

---

formação entra *pólemos* (guerra); mas ao primeiro acresce ainda o elemento *archós* (comandante) e ao segundo o prefixo *eu-* (bom). Significam, pois, respectivamente, *comandante na guerra* e *bom para a guerra.*

2. Iátrocles (cf. Sófocles) significa *médico afamado* (de *iatrós* = médico e *kléos* = fama); e Acesímbrotos, *que cura os mortais* (de *akesis* = cura e *brotós* = mortal).

21. Como nota L. Mérider, Platão estabelece aqui um novo princípio de denominação justa, diferente do anterior. Como vimos acima (p. 33), era natural dar-se ao filho o nome do pai, assim como *o filho do leão se deve chamar leão;* agora, porém, no caso da filiação se realizar contra a natureza, já não vale esse princípio, o filho deve ser chamado consoante o *género,* a que pertence.

Hermógenes. Assim deve ser.

Sócrates. Não o nome de *Teófilo*, como parece, nem o de *Mnesíteo* ou outro semelhante, mas um que signifique o contrário destes, se é que os nomes devem ter um significado exacto.

Hermógenes. Ó Sócrates, não existe coisa mais verdadeira.

Sócrates. Deste modo, Hermógenes, também o nome de *Orestes* creio que é exacto, quer ele o deva ao acaso, quer a algum poeta, pois que a sua natureza feroz e o seu génio selvagem e *montanhês* exprimem-se por este nome.

Hermógenes. Assim parece, Sócrates.

Sócrates. O nome do pai dele julgo que está, igualmente, em conformidade com a sua natureza.

Hermógenes. Verosìmilmente.

Sócrates. Na verdade, *Agamémnon* tem visos de significar um homem capaz de empreender o que uma vez lhe pareceu bem e de com perseverança e denodo o levar a cabo. Uma prova disto é a sua permanência e tenacidade diante de Tróia. De facto, que este homem foi admirável por sua perseverança,

---

Assim, *este novo princípio arruina o precedente, porquanto daqui resulta que, em todos os casos, a denominação justa é ùnicamente aquela que se funda sobre o género, não sobre o nome do pai* (*op. cit.*, p. 16).

2-3. Etimològicamente, Teófilo significa *amigo de Deus* e Mnesíteo *que se lembra de Deus.*

9. Sócrates deriva o nome de *Orestes* de *óros* (montanha); e atribui-lhe uma *natureza feroz e génio selvagem,* aludindo, certamente, ao assassínio de Egisto e de Clitemestra, sua mãe, que ele perpetrou, a fim de vingar a morte de seu pai Agamémnon.

18. Ou, como traduz, L. Méridier: *...un homme capable d'aller jusqu'au bout de ses décisions avec ténacité, en accomplissant ses projets à force de vaillance.*

indica-o o nome que tem — *Agamémnon*. Talvez o de *Atreu* seja, igualmente, exacto, pois que o assassinato de Crisipo cometido por este e a sua tão cruel maneira de proceder para com Tiestes, tudo isso são actos prejudiciais em relação à virtude. O nome dele, na verdade, está um pouco deformado e encoberto, de sorte que nem a todos se manifesta a natureza do homem; aos peritos, porém, em onomástica o significado de *Atreu* é bastante claro. Quer signifique *indomável*, quer *valente* ou *funesto*, o nome quadra-lhe bem. Quanto ao de Pélope, creio ser também exacto, porquanto indica [que merece esta denominação] aquele que vê ao perto.

---

1. Sócrates deriva esta palavra de *agastós* = admirável e de *epimoné* = perseverança; por isso, é o nome que convém ao herói Agamémnon.

3. Atreu, filho de Pélope e de Hipodomeia, assassinara, por instigação da mãe, a Crisipo, seu irmão da parte do pai, mas filho de outra mulher, por Pélope lhe mostrar mais afeição do que a todos os outros seus filhos (ver F. Pfister, *Götter-und Heldensagen der Griechen*, Heidelberg, p. 137). Atreu, segundo a lenda, foi o pai de Agamemnon.

4. Tendo roubado a seu irmão Atreu o tosão de oiro, que Hermes lhe tinha dado, e seduzido a sua esposa, Aéropa, Tiestes foi obrigado a errar, durante longo tempo, no exílio. Finalmente, fingindo reconciliar-se com ele, Atreu permitiu que voltasse à pátria; e, para celebrar o seu regresso, ofereceu-lhe num festim a carne de seus filhos, que tinha matado em segredo. Quando Tiestes descobriu o crime, derrubou a mesa e afastou-se, amaldiçoando a casa de seu irmão (cf. F. Pfister, *op. cit.* pp. 137, 138 e 196).

10. O nome de *Atreu* é relacionado aqui por Sócrates com *ateirés*, *átrestos* e *aterós*, cujos significados traduzem perfeitamente o carácter *indomável*, *valente* e *funesto* do herói.

12-13. Hermann omite as palavras entre colchetes.

Hermógenes. Que queres dizer com isso?

Sócrates. Diz-se, por exemplo, a respeito deste homem, que no assassinato de Mírtilo não foi capaz de pressentir nem de prever o futuro de toda a sua descendência e a grandeza da desgraça que havia de a assolar. Ele via só ao *perto* e o momento presente — isto é o que significa *pelas* — quando desejava com todo o empenho desposar-se com Hipodamia. A *Tântalo* toda a gente convirá que o nome foi-lhe posto com propriedade, se é verdadeiro o que se diz acerca dele.

Hermógenes. A que te referes tu?

Sócrates. Às numerosas e terríveis calamidades que lhe sobrevieram, durante a vida, as quais arruinaram, por fim, totalmente a sua pátria; e ao rochedo que, após a morte, impende, no Hades, sobre a sua cabeça, em harmonia admirável com o seu nome. É quase como se alguém, querendo dar-lhe o nome de *muito infeliz*, lho desse veladamente

---

8. Pélope, desejoso de se casar com Hipodamia, filha de Enomau, partira para Élida, onde este era rei. Enomau, porém, só daria a filha a quem o vencesse na corrida do carro. Como Hipodamia estava enamorada de Pélope, para conseguir a vitória do seu pretendente, corrompeu a Mírtilo, cocheiro do pai, que, tirando a cavilha a uma das rodas do carro, causou a morte de Enomau. Mas Mírtilo, por sua vez, como tentasse seduzir Hipodamia, foi por Pélope lançado ao mar (F. Pfister, *op. cit.*, p. 136). A morte de Mírtilo e os desposórios com Hipodamia estão, portanto, na origem de uma calamitosa geração, a que pertencem Atreu, Agamémnon, etc., porque Pélope *(Pélops) via* (*ópsis* = visão) *só ao perto (pélas)*.

9. A respeito de Tântalo, o rico e poderoso rei da Lídia, Píndaro canta: *Se houve jamais um mortal, a quem honrassem os senhores do Olimpo, esse foi Tântalo; não*

e, em vez daquela designação, dissesse *Tântalo:* — nome que parece ter-lhe sido imposto pelos caprichos da lenda.

Quanto àquele que se reputa o seu pai, a Zeus, este nome também lhe quadra perfeitamente; não é, porém, fácil compreendê-lo. Com efeito, o nome de *Zeus* assemelha-se exactamente a uma definição; e, dividindo-o em dois, empregamos ora uma, ora outra das partes, pois que uns chamam-no *Zêna* e outros *Día*. Estes nomes, porém, reunidos num só, exprimem, claramente, a natureza do

---

pôde, porém, com tamanha felicidade. O seu orgulho acarretou-lhe um terrivel castigo: o pai dos deuses suspendeu-lhe sobre a cabeça um rochedo enorme, que, incessantemente procura afastar de si e não o deixa um instante repousar. Tal é a vida cruel e eternamente miserável que ele sofre... por ter roubado aos deuses e oferecido a seus convivas o néctar e a ambrósia, que o tinham feito imortal (Olímpicas 1, 54 e segs.). Homero também se refere a ele, na *Odisseia*, mas reflecte uma tradição diferente. Diz assim: *Vi igualmente Tântalo, que sofria horriveis penas, estando de pé num lago, com água até ao queixo. O ancião, apertado pela sede, esforçava-se por bebê-la, mas não podia conseguí-lo, porque, sempre que se abaixava, na ânsia de dessedentar-se, ela desaparecia, absorvida pelo solo, e em volta de seus pés mostrava-se a terra negra, que uma divindade fazia secar. Por cima de sua cabeça, árvores de ramos altos vergavam de frutos: pereiras, romanzeiras, macieiras com lindas maçãs, doces figueiras e oliveiras verdejantes; mas, quando o velho levantava os braços para lhes colher a fruta, o vento arrebatava-as para as nuvens sombrias* (XI, 582 e segs.).

1. Isto é, *talántatos*, superlativo de *tálas* (infeliz).

10. Efectivamente, na declinação de *Zeus* entram dois radicais — *Djeu* e *Diw*, ambos procedentes da raiz *div, dyu*, que significa *brilhar*. Daqui formaram-se *dios, divus, dies, (D)iupiter*, etc.; de sorte que *Zeus*, etimo-

deus, o que se coaduna, dizemos nós, com a função que um nome deve realizar; porquanto não existe quem seja causa da nossa existência e da dos seres restantes com mais verdade do que o senhor e rei do universo. Sucede, portanto, que este deus, de quem todos os viventes recebem, de contínuo, a vida, tem um nome exacto, o qual, formando antes um todo único, está, como eu disse, dividido em dois — *Día* e *Zêna*.

Nomeá-lo filho de Cronos poderia parecer injurioso a quem ouvisse; todavia é natural que Zeus proceda de qualquer alta inteligência, porque *Cronos* não significa *filho*, mas *pureza*, a *pureza ilibada do seu espírito*. Este, por sua vez, é filho de *Ouranós*, como consta. Ora, com acerto, a visão do mundo superior tem o nome de *ourania*, pois *vê as coisas lá no alto;* e daqui, Hermógenes, é que provém, segundo afirmam os meteorologistas, a pureza de espírito, apropriando-se, portanto, bem ao Céu um tal nome. Se me recordasse da geneologia de

---

lògicamente, não é mais do que o *dia luminoso*, o *céu brilhante*, e só mais tarde se personificou (cf. É. Boisaco, *op. cit.*, p. 308).

10. *Cronos* tem este sentido, por exemplo, em Aristófanes: *A este não ensinarás tu, que és velho e louco* (*Nuvens*, 929); bem como no *Eutidemos: Ó Sócrates, és tu tão velho e louco...* (287 b)? Vencido e destronado por Zeus, ele simboliza o passado e costumes que já passaram de moda.

13. Segundo a etimologia platónica, *Cronos* é considerado um composto de *kóros* (de *koreîn* = purificar) e de *nóos* (espírito).

16-17. *Vê as coisas lá no alto* é a tradução de *horôsa tà áno* — elementos que são interpretados como entrando na formação de *ourania* e *Ouranós* (*horân* + *áno*).

Hesíodo, daqueles antepassados dos deuses, a que ele se refere, não deixaria de mostrar, minuciosamente, como são justos os seus nomes, antes de pôr à prova o valor desta sabedoria, para ver se ela se mostrará eficaz ou não, a qual agora, tão repentinamente, me sobreveio, não sei donde.

IV

A INSPIRAÇÃO DE EUTIFRON E OS NOMES DOS DEUSES

Hermógenes. Na verdade, Sócrates, tu tens visos de pronunciar oráculos de súbito, exactamente como os que para isso têm inspiração.

Sócrates. A causa desta sabedoria, Hermógenes, atribuo-a sobretudo a Eutifron de Prospalta, porque estive longo tempo, depois da aurora, em sua companhia a escutá-lo. É possível, portanto, que a sua inspiração me enchesse não só os ouvidos da divina sabedoria, mas que ela se apoderasse também da minha alma. Por isso, parece-me que devemos proceder deste modo: quanto ao dia presente, sirvamo-nos dela e examinemos, a respeito dos nomes, o que ainda nos falta; depois, amanhã, se estiveres de acordo, livrar-nos-emos dela por um sacrifício a Zeus e purificar-nos-emos, depois de

---

5. Este Eutifron, conhecido pelo diálogo platónico do mesmo nome, era um adivinho de Atenas, de espírito tacanho e fanático, que assumia, às vezes, ares de inspirado e de doutor em matérias religiosas, pelo que consideravam-no louco e um objecto de irrisão (ver *Eutifron*, 3 b). Por isto se pode julgar a importância que Sócrates daria à inspiração de Eutifron. Evidentemente trata-se aqui de uma alusão puramente irónica.

descobrirmos alguém hábil em tais purificações, seja sacerdote, seja algum dos sofistas.

Hermógenes. Bom! Eu estou de acordo; e muito gostaria de ouvir o que acerca dos nomes resta ainda a dizer.

Sócrates. Pois bem! É isso que importa fazer. Visto estarmos empenhados num esboço, por onde queres, então, que comecemos o exame, a fim de nós sabermos se os nomes por si sós nos dão testemunho de que, não sendo efeitos do acaso, possuem uma certa justeza? Os nomes dados aos heróis e aos homens podiam, talvez, enganar-nos, pois muitos deles ajustam-se aos dos antepassados, entre os quais alguns são impróprios, como dizíamos ao princípio; e, quanto a outros, equivalem a uma expressão de desejo, por exemplo, *Eutíquides, Sósia, Teófilo* e muitos mais. Estes e outros semelhantes creio que os devemos omitir; todavia é natural que encontremos as denominações exactas sobretudo nas que se referem aos seres que têm, de sua natureza, uma existência perpétua. Estes, em especial, devem ser denominados com atenção; e pode ser até que alguns dos seus nomes tenham sido inventados por um poder mais divino do que o dos homens.

Hermógenes. Creio que dizes bem, Sócrates.

Sócrates. Não será, pois, conveniente começar pelos deuses e examinar se este nome — *deuses* — se apropria bem a eles?

Hermógenes. É natural.

16-17. Platão relaciona Eutíquides com *eutuchés* (feliz) e Sósia com o verbo *sózein* (salvar). Quanto a Teófilo, ver p. 37, n. 2-3. Neste nome entram os componentes *theós* (deus) e *philos* (amigo ou amado).

Sócrates. Eu suspeito, quanto a isto, o seguinte: parece-me que os primeiros homens da Grécia criam que apenas eram deuses aqueles, em que hoje muitos Bárbaros crêem — o Sol, a Lua, a Terra, os astros e o céu. E, porque os viam todos num curso perpétuo e numa carreira contínua, deram-lhe desta condição natural de correr o nome de *deuses;* depois, mais tarde, quando tiveram conhecimento dos outros todos, foi por este nome que os designaram. Tem visos de verdade o que eu digo ou não?

Hermógenes. Tem, sem a menor dúvida.

Sócrates. Em seguida, que devemos examinar? Não é óbvio que sejam os génios, os heróis e os homens?

Hermógenes. Os génios.

Sócrates. Que poderia verdadeiramente significar, Hermógenes, a palavra *génios?* Vê se em tua opinião é acertado o que digo.

Hermógenes. Trata só de falar.

Sócrates. Sabes quem são os génios para Hesíodo?

Hermógenes. Não faço ideia.

Sócrates. Não sabes que, na opinião dele, a primeira raça dos homens foi a de oiro?

---

7. Como se vê, Sócrates deduz *theoi* (deuses) do verbo *thein* (correr). É uma etimologia acomodatícia, que devia agradar a Crátilo e aos discípulos de Heráclito, partidários, como ele, do movimento perpétuo (cf. L. Méridier, *op. cit.*, p. 71).

23. O texto de Hesíodo descreve esta raça do seguinte teor: *Primeiramente, os imortais que habitam o Olimpo criaram a raça de oiro dos homens falantes. Estes floresceram no tempo, em que Crono reinava no céu; e viviam de ânimo despreocupado, como deuses, isentos de trabalhos e aflições. Não os acabrunhavam os males da velhice; e, de mãos e pés sempre iguais a si mesmos,*

Hermógenes. Sei.

Sócrates. A respeito dela, diz assim:

Depois que o destino recobriu dos homens a raça,
Chamam-se génios, puros habitantes da Terra,
Benévolos, defensores e guardas dos mortais.

Hermógenes. E que se segue daí?

Sócrates. Que, segundo penso, *raça de oiro* não significa para Hesíodo *nascida do oiro*, mas *boa e bela*. A prova disto, para mim, é o facto de ele dizer que nós somos a *raça de ferro*.

---

deleitavam-se em festins, alheios a todas as misérias. Morriam como subjugados por um sono; e eram senhores de todos os bens, pois a Terra fecunda produzia-lhes, espontâneamente, fruto em abundante quantidade; e os que queriam gozavam em paz do trabalho, cumulados de uma felicidade múltipla... (*Trabalhos e Dias*, 109-119).

3. O texto de Hesíodo é um pouco diferente; ele reza assim: *Mas, depois que a terra recobriu esta raça, eles, por decreto do grande Zeus, são génios bons, moradores da Terra e guardas dos mortais* (*op. cit.*, 121-123).

10. A respeito desta raça, a quinta e a última, Hesíodo escreve: *Oxalá não devesse eu viver entre os homens da quinta raça, mas morresse antes ou nascesse depois, porque a raça que existe agora é a de ferro. Eles não cessarão jamais, nem de dia nem de noite, de ser consumidos de trabalhos e de aflições, a que os deuses ajuntarão penosos cuidados. Mas a estes males misturar-se-ão alguns bens. Todavia Zeus destruirá também esta raça de homens falantes, depois que, uma vez nascidos, as suas fontes estiverem grisalhas. Então, o pai não concordará com os filhos, nem os filhos com o pai; nem tão-pouco o hospedeiro com o seu hóspede ou o amigo com o amigo, nem haverá já amor, como antigamente, entre os irmãos. Aos pais, apenas comecem a envelhecer, os filhos desonrá-los-ão; e, malvados, desconhecedores da vingança dos deuses, insultá-los-ão, dirigindo-lhes palavras ásperas; nem saberão retribuir a seus progenitores já velhos os cuidados que com a sua educação tiveram...* (*op. cit.*, 174-188).

Hermógenes. Dizes bem.

Sócrates. E, dentre os homens de hoje, se existisse algum bom, julgas que ele o faria pertencer àquela raça de oiro?

Hermógenes. Provàvelmente.

Sócrates. Mas não são os bons também sensatos?

Hermógenes. Por certo.

Sócrates. É, portanto, isto, como eu penso, o que ele, sem dúvida, quere dizer a respeito dos génios: que eles foram chamados *génios,* por terem sido sensatos e sábios — nome que ocorre, na realidade, na nossa língua arcaica. O nosso poeta e muitos outros têm, pois, razão, quando afirmam que um homem bom, após a sua morte, adquire um alto destino e grande honra e é elevado à categoria de génio, em conformidade com o nome que lhe alcançou a sua sabedoria. Por isso, tenho também para mim que todo o homem [sábio], que for bom, é um ente sobre-humano e, vivo ou morto, merece bem o nome de *génio.*

Hermógenes. Acerca disso, ó Sócrates, creio-me, em absoluto, de acordo contigo. E, quanto ao *herói,* que será ele?

Sócrates. Este nome não é muito difícil de compreender. Apesar de estar um pouco deformado,

---

11. Efectivamente, a palavra *daémon* ocorre em Homero (*Odisseia,* VIII, 159; 16, 253; *Ilíada,* XXIII, 671; etc.) com o significado de *sábio.* Não só, segundo Platão, mas segundo outros escritores antigos, foi dela que derivou *daimon* (génio), a que se refere o texto (cf. Dr. W. Pape's *op. cit.,* I, p. 515).

18. *Sábio* é omitido por Hermann.

indica que a causa da nascença dos heróis foi o amor.

Hermógenes. Que dizes?

Sócrates. Não sabes que os heróis são semideuses?

Hermógenes. Que significa isso?

Sócrates. Que todos, sem dúvida, nasceram do amor entre um deus e uma mortal ou entre um mortal e uma deusa. Mas tu compreenderás melhor este nome se o examinares, tendo em vista a antiga língua ática; porque então verás que, comparado com o nome de *amor*, de onde os heróis nasceram, apresenta uma pequena alteração, para facilitar a pronúncia. É assim que são definidos os heróis; ou, por outras palavras: o nome significa que eles eram

---

1-2. Esta afirmação de Sócrates baseia-se na semelhança de *héros* (herói) com *éros* (amor); todavia, não têm nada que ver uma palavra com a outra.

4. Tal é a concepção de Hesíodo, que diz, descrevendo a quarta raça: *Zeus, filho de Cronos criou uma raça mais justa e melhor — a raça divina dos heróis, chamados semi-deuses... pela terra imensa* (*op. cit.*, 158-160). Primitivamente, porém, a palavra *héros* significava, segundo Boisacq (*op. cit.*, p. 329), *protector* ou, segundo Dr. W. Pape's (*op. cit.*, 1, p. 1176), *senhor* ou *homem livre;* e empregou-se como título honorífico de soldados, não apenas de reis, como observa, com razão, um escoliasta. Neste sentido é que o termo foi usado por Homero, o qual, depois, se especializou para designar aqueles que se distinguiram por sua valentia ou outras qualidades, sem se excluir, por exemplo, o cantor Demódoco. Como Homero, porém, considerava os guerreiros dos tempos antigos *uma raça de homens semi-deuses* (*Ilíada*, XII, 23), isto deu origem a que os heróis fossem elevados à categoria de entes sobre-humanos e a que, depois, os colocassem entre os deuses e os homens.

12-13. Preferi a lição de Peipers, que é a seguida por L. Robin. L. Méridier e É. Chambry traduzem... *avec un léger changement pour la forme*.

sábios, hábeis oradores e dialécticos, que sabiam interrogar [e falar], visto *eírein* e *légein* serem sinónimos. Portanto, segundo o que vamos dizendo, os heróis, na língua ática, equivalem a oradores e a interrogadores, transformando-se assim esta casta numa espécie de arengadores e de sofistas. Mas isto não custa a compreender. Mais difícil é o nome dos *homens;* dar a razão por que eles são chamados *ánthropoi*. És tu capaz de a dar?

Hermógenes. Onde a poderei, meu caro, descobrir? Nem mesmo, se pudesse, me esforçaria por isso, por julgar que tu a descobririas melhor do que eu.

Sócrates. Como parece, acreditas na inspiração de Êutifron.

Hermógenes. É claro.

Sócrates. E tens razão para acreditares nela; pois creio que descobri agora uma argúcia e, se não me acautelo, expôr-me-ei a tornar-me ainda hoje mais sábio do que é justo. Por isso, atende ao que te digo! Quanto aos nomes, é necessário, primeiramente, considerar o seguinte: que, muitas vezes, nós pronunciamo-los consoante nos apraz, acrescentando ou subtraindo letras e deslocando os acentos. Por exemplo, para fazermos um nome da expressão *Dii phílos,* suprimimos-lhe o segundo *i* e a sílaba do meio, que é aguda, tornamo-la grave. Ao contrá-

---

2. ...*e falar* é um acréscimo de H. Schmidt.

2. *Eírein* significa *falar* e *légein, dizer*. Platão relaciona aqui o primeiro destes verbos com *erotân* (interrogar), que, por sua vez, considera aparentado com *héros*. E daqui conclui que os heróis, como adiante se diz, equivalem a *interrogadores* e, por conseguinte, a *oradores*.

26. Assim, transformou-se *Dii phílos* em *Diphilos* (amigo ou amado de Zeus), cujo *phi* passou a grave.

rio, em outros nomes, acrescentamos letras e as graves são pronunciadas [como agudas].

Hermógenes. Dizes bem.

Sócrates. Ora, foi uma destas transformações, como eu julgo, que sofreu o nome dos homens; porquanto de uma expressão resultou um nome, pela ablação de uma letra, o *a*, e pela transformação da última em grave.

Hermógenes. Que queres dizer com isso?

Sócrates. O seguinte. Este nome, *ánthropos*, significa que o homem, ao contrário dos outros animais, que não raciocinam, não observam nem examinam aquilo que vêem, ao mesmo tempo que vê — este é o sentido de *ópope* — também examina e raciocina sobre o que viu. Por esta razão, por *examinar aquilo que viu*, só ele, entre os animais, tem direito a ser chamado *ánthropos*.

Hermógenes. E depois? Devo interrogar-te sobre o que daí se segue? A este respeito, gostava de ouvir-te.

Sócrates. Muito bem.

Hermógenes. Em certo modo, relaciona-se com tais problemas, em minha opinião, um outro, a saber: o que nós chamamos *alma* e *corpo* são, por certo, realidades que pertencem ao homem.

Sócrates. Porque não?

---

2. ...*como agudas* é um acréscimo de Buttmann.

17. Portanto, segundo a etimologia platónica, a palavra *ánthropos* (homem) compõe-se de *anathrein* (examinar), e *ópope* (perf. de *horân* = ver). Outra explicação dos antigos, não menos engenhosa, busca a origem desta palavra em *ánο athrein* (olhar para o alto) (cf. Boisacq, *op. cit.*, p. 63).

Hermógenes. Procuremos, então, explicar também estes nomes, do mesmo modo que os precedentes.

Sócrates. Queres tu dizer que examinemos, quanto à alma, a conveniência do nome que lhe atribuímos e, em seguida, o mesmo a respeito do corpo?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Falando, assim, de improviso, creio que aqueles que empregaram o nome de *alma* pensavam deste modo: que ela, enquanto existe no corpo, é a causa da sua vida, dá-lhe a faculdade de respirar e refresca-o; mas, apenas falta este elemento refrigerante, logo o corpo perece e morre; é por isso, em minha opinião, que lhe deram o nome de *alma*. Mas espera um pouco, se te apraz, porque parece-me descobrir uma explicação capaz de se inculcar melhor do que esta aos discípulos de Êutifron. Com efeito, a que expus creio que a desprezariam e teriam por banal. Olha, pois, se estoutra é, porventura, do teu agrado.

Hermógenes. Continua a falar!

Sócrates. Em tua opinião, não é a alma o suporte e o veículo da natureza do corpo, sem exclusão de nenhuma das suas partes, e que a faz viver e circular?

Hermógenes. É.

---

13. Esta concepção supõe que *psukhê* (sopro, princípio vital, alma) derivou da raiz de *psukhein* (soprar, refrescar), com o que concorda o que escreve Aristóteles (*De Anima*, I, 150 e 151): *...os que defendem que o frio é* (o princípio das coisas) *estes pretendem que a alma tirou o seu nome de* respiração *(anapnoê) e de* refrigeração *(katápsukhis)*. Compare-se esta etimologia com lat. *animus* e *anima* = grego *ánemos* (vento).

Sócrates. E, quanto à natureza de todos os outros seres, não concordas com Anaxágoras que é um espírito e uma alma quem os ordena e conserva?

Hermógenes. Concordo.

Sócrates. Seria, portanto, exacto denominar *phusékhê* a essa força, que serve de veículo e de sustentáculo à natureza. Mas pode também, com certa graça, chamar-se *psukhê*.

Hermógenes. Muito bem. E julgo até que esta explicação é mais hábil do que a primeira.

Sócrates. Com certeza. Não obstante, parece verdadeiramene ridículo que lhe tenha sido dado um nome com uma forma semelhante.

Hermógenes. Bom! E que devemos pensar do seguinte?

Sócrates. Referes-te ao corpo?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Creio que este nome admite interpretações muito diversas; pois muda completamente de figura, ainda que sofra uma modificação mínima. Assim, alguns afirmam que é o *túmulo*, onde a alma se encontra, presentemente, sepultada; mas, por outra parte, visto exteriorizar a alma por meio dele as suas manifestações, por essa razão, outros dão-lhe o nome de *sinal*. Todavia, foram, em meu parecer, sobretudo os órficos quem lhe deu este

---

3. A respeito da alma e do espírito, Anaxágoras, segundo Aristóteles, não é claro; umas vezes identifica o espírito com a alma; outras vezes, considera-os diferentes e estabelece o espírito como ordenador do universo (ver W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Leipzig, p. 274).

5-6. Esta palavra, que existe só em Platão, é formada de *phúsis* (natureza) e *ekhein* (segurar) ou *okhein* (de *wekhein* = transportar).

nome, na convicção de que a alma expia as culpas, pelas quais sofre o castigo; e, para que seja guardada, tem este invólucro do corpo, à semelhança de prisão. Portanto, como o seu nome indica, ele é o *sôma* (prisão) da alma, até que esta expie as suas culpas; e nada se lhe deve mudar, nem uma letra.

Sobre este ponto, Sócrates, creio que já foi dito bastante. Quanto aos nomes dos deuses, poderíamos, como há pouco, ao tratares de *Diós*, examinar do mesmo modo, a que espécie de justeza obedeceu a sua formação?

Sócrates. Por Zeus, Hermógenes! Se fôssemos sensatos, a única e a melhor atitude para nós seria confessar que nada sabemos acerca dos deuses ou das suas pessoas nem dos nomes, que, porventura, eles a si próprios dão; pois é claro que hão-de empregar os nomes verdadeiros.

---

5. Estas interpretações referentes ao *corpo* são uma herança da velha tradição órfica. Veja-se, por exemplo, o que diz Filolau: *Testemunham também os antigos teólogos e videntes que a alma, devido a certas sentenças punitivas, está sepultada no corpo, como num túmulo* (W. Capelle, *op. cit.*, p. 40). O mesmo diz Platão no *Górgias* (493 a) pela boca de Sócrates: *Ouvi dizer a um sábio que estávamos agora mortos e que os nossos corpos eram apenas as nossas sepulturas...* — ideia que a semelhança de *sôma* (corpo) com *séma* (túmulo, sinal) favorecia. Quanto a ser considerado o corpo prisão da alma, isto também teve origem no orfismo. *A este respeito,* como se lê no *Fédon* (62 b), *uma fórmula usada nos mistérios, segundo a qual os homens vivem numa espécie de cárcere, de que não devem libertar-se... tem um sentido transcendente...* E é por esta razão que Sócrates considera *sôma* também sinónimo de *cárcere*.

Uma segunda forma de justeza consistiria em invocá-los, como costumamos fazer nas orações, «por nomes que os lisonjeiem, sejam quais forem os nomes e venham eles donde vierem». Nomeando-os nós assim, como se não soubéssemos outra coisa, observamos, em minha opinião, um bom costume. Por isso, se queres, procedamos ao nosso exame, uma vez, por assim dizer, prevenidos os deuses de que nada vamos examinar a seu respeito — pois nos julgamos incapazes disso — mas acerca dos homens que lhes impuseram os nomes e da opinião que sobre eles formavam. Porquanto isto não é censurável.

Hermógenes. Ó Sócrates, creio que falas com prudência. Façamos assim!

Sócrates. Não é verdade que devemos principiar por Héstia, segundo a tradição?

Hermógenes. É justo.

Sócrates. Que seria, pois, lícito dizer acerca da intenção daquele que lhe deu o nome de *Héstia?*

Hermógenes. Por Zeus, isso não parece coisa fácil.

3-4. Fórmula, para exprimir precaução, usada, com as respectivas variantes, não só nas orações, mas também noutros casos, por exemplo: *...ó gentes de Túrio e de Quios, ou do lugar e de nome, por que gostais de ser chamados...* (*Eutidemos*, 288 b).

17. Segundo a mitologia, era filha de Crónos e de Rea. *Zeus concedera-lhe que dominasse no meio da casa, no lar, não só na habitação dos deuses, no Olimpo, mas também na Terra, nos templos dos deuses e nas casas dos homens, bem como no pritaneu, no palácio, onde se encontrava o lar da cidade* (F. Pfister, *op. cit.*, p. 41). Os Romanos deram-lhe o nome de *Vesta*.

Sócrates. Em todo o caso, meu caro Hermógenes, talvez não tenham sido homens medíocres os que primeiro estabeleceram estes nomes, mas sublimes pensadores e dialécticos subtis.

Hermógenes. Que significa isso?

Sócrates. Para mim a imposição de nomes é, evidentemente, própria de homens desta espécie; e, examinando as palavras estrangeiras, poder-se-á também descobrir, a esta luz, o significado de cada uma delas. Ao que nós, por exemplo, chamamos *ousia,* chamam-lhe uns *essia* e outros *ôsia.* Pois bem! Em primeiro lugar, que a essência das coisas receba a designação de *Hestia,* em conformidade com o segundo dos ditos nomes, isso tem razão de ser; e, quando, doutra parte, chamamos *Hestia* ao que participa da existência, também, em tal caso, ela é designada com exactidão; porque nós, como parece, à existência chamávamos, em tempos antigos, *essia.* Demais, atendendo aos sacrifícios, poder-se-ia supor que era assim que pensavam os autores destes nomes, a saber: que a Hestia devem, naturalmente, sacrificar primeiro, de preferência a todos os deuses, aqueles que à essência de todas as coisas deram o nome de *Hestia.* Quanto aos que empregaram a designação de *ôsia,* estes deverão, talvez, julgar que todos os seres, segundo Heráclito, estão em movimento e que nada permanece firme; que eles têm *othoun* como causa do primeiro impulso, dan-

---

11. *Essia* ou *esia* é um sinónimo de *ousia* e de *dór. ôsia.* A forma *ousia,* usada frequentemente por Platão com o significado de *ser em si, essência do ser,* bem como *ôsia* correspondem morfològicamente ao lat. *essentia.* Ambas elas derivam do partic. pres. de *eimi* (ser ou existir), por meio do sufixo — *ia.*

do-se, pois, a Héstia, com verdade, o nome de *ôsia*. E quanto a este assunto, fiquemos por aqui, como quem a respeito dele nada sabe.

Em seguida a Héstia, é justo que examinemos Rea e Cronos. Acerca do nome do segundo, já tratamos; e pode ser que, na verdade, seja sem valor o que vou dizer agora.

Hermógenes. Que dizes, Sócrates?

Sócrates. Meu caro, ocorreu-me um enxame de pensamentos sábios.

Hermógenes. Quais?

Sócrates. Seria em extremo ridículo dizê-los; não obstante, creio que existe aí uma certa verosimilhança.

Hermógenes. Que verosimilhança é essa?

Sócrates. Parece-me que vejo Heráclito a enunciar velhas e sábias sentenças, precisamente as do tempo de Cronos e de Rea, as quais também Homero enunciara.

Hermógenes. Que queres com isso dizer?

Sócrates. Heráclito afirma, creio eu, que *todas as coisas passam e que nada permanece;* e, comparando os seres a uma corrente fluvial, diz que *não poderias entrar duas vezes no mesmo rio*.

Hermógenes. Assim é.

Sócrates. E então? Parece-te que pensava de um modo diferente de Heráclito aquele que pôs o nome de *Rea* e de *Cronos* aos ascendentes dos outros deu-

---

2. Assim como antes relacionara Héstia com *essia*, agora Platão relaciona *ôsia* com *othoun* (impulsão), donde resulta que Héstia (= *essia* = *ôsia* = *othoun*) passa a significar o *movimento heracliano*.

ses? Julgas que foi por acaso que os designou por sinónimos de *corrente de água?* Igualmente, diz Homero, de sua parte:

Oceano, pai dos deuses e Tétis, a sua mãe, com o que, como eu suspeito, também Hesíodo concorda. Quanto a Orfeu, ele declara que *o primeiro a celebrar núpcias foi o Oceano de belo curso, que se casou com a sua irmã Tétis, filha da mesma mãe.*

E olha que estas indicações, em concordância umas com outras, reportam-se todas ao pensamento de Heráclito.

Hermógenes. Parece-me que é verdade o que dizes, Sócrates. Todavia, quanto ao nome de Tétis, não percebo o significado dele.

Sócrates. Não obstante, ele próprio está quase a indicar que é um nome velado de fonte; porquanto desta dão uma imagem o que se passa por um crivo ou por um coador. Daqui foi composto o nome de Tétis.

Hermógenes. É engraçado, Sócrates.

---

2. Esta expressão sugere que, no pensamento de Platão, Rea deriva de *rhein* (fluir) e Cronos de *krounós* (fonte). Este nome foi acima relacionado com *kóros* (ver p. 41, n. 13).

4. *Ilíada*, XIV, 201.

5 Isto não é exacto. Na *Teogonia*, Hesíodo dá-lhes outra origem. Eis as suas palavras: *A Terra produziu, primeiramente, o Céu estrelado... depois, em união com o Céu, deu nascença ao Oceano de profundos redemoinhos... a Tea, Rea, Témide, Mnemósina, a Febo de áurea coroa e à amável Tétis... Todos os outros* (deuses) *são também filhos da Terra e do Céu...* (125 e segs.).

18-19. Os nomes, de que Sócrates pretende formar *Tethús* (Tétis), são: *tò diattómenon* (o que se criva) e *to ethoúmenon* (o que se coa ou se filtra).

Sócrates. Porque não? Mas de que trataremos, em seguida? De Zeus já nós falámos.

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Então passemos aos irmãos dele, a Poséidon e a Plutão e ao outro nome que lhe costumam dar.

Hermógenes. Muito bem.

Sócrates. O nome de *Poséidon* julgo que teve por autor o primeiro que invocou este deus, atendendo a que a natureza do mar, como uma peia amarrada a seus pés, lhe tolheu os passos e não o deixou ir mais além. Ao deus que domina esta potência chamou-o, por isso, *Poséidon,* como se dissesse *posidesmon,* com epêntese de um épsilon, talvez por elegância. Este podia ser que não fosse o seu significado; e, em vez do *s,* seriam, primitivamente, pronunciados dois *l,* para se indicar, deste modo, a vasta sabedoria do deus. Talvez, tivesse também sido denominado *hò seion,* de *seiein,* a que se ajuntou, depois, um *p* e um *d.*

Quanto ao nome de *Plutão,* este chama-se assim, por ser doador da riqueza, que é extraída das profundezas da terra. A respeito do *Hades,* geralmente,

---

13-14. É uma palavra formada por Platão de *posí* (dat. pl. de *poús* = pé) e de *desmós* (peia).

17. Assim ficaria Poséidon transformado em *polleidós,* isto é, *pollá* (muitas coisas) e *eidós* (sabedor).

19. *Hò seion* (part. pres. de *seiein* = sacudir) é o equivalente de *hò seisikhton* (o sacudidor da Terra), que Píndaro emprega (*Ístmicas,* 1, 52) também como epíteto de Poséidon.

21. O nome deste deus é derivado aqui de *ploutos* (riqueza). Hesíodo, porém, identifica-o ao *Zeus khtónios,* a quem manda invocar ao lavrador, bem como à casta Deméter, antes de principiar a lavra (*Trabalhos e Dias,* 465 e segs).

parece admitir-se que este nome designa o *invisível;* e chamam-no *Plutão* só por medo daquele nome.

Hermógenes. E a ti que te parece, Sócrates?

Sócrates. Quanto a mim, julgo que os homens se têm enganado, muitas vezes, acerca da importância deste deus e que não merece ser temido. Porque, apenas alguém de nós morre, deve habitar lá em baixo perpètuamente, por isso é que lhe têm medo; depois, como a alma vai para a sua companhia despojada do corpo, isto é novo motivo de receios. Na verdade, tudo concorre, em minha opinião, para o mesmo efeito, não só a potência do deus, mas até o seu nome.

Hermógenes. Como assim?

Sócrates. Vou expor-te o meu parecer. Diz-me: para sujeitar qualquer ente a um lugar, seja qual for, qual é o laço mais forte, a necessidade ou o desejo?

Hermógenes. O desejo, Sócrates; e bem mais.

Sócrates. Não crês, então, que muitos fugiriam do Hades, se ele não prendesse com o mais forte dos laços aqueles que vão deste mundo para lá?

Hermógenes. Evidentemente.

Sócrates. Se os prende com o mais forte dos laços, então é, como parece, por qualquer desejo que ele os prende e não pela necessidade.

Hermógenes. Está claro.

Sócrates. Mas, doutra parte, não existem muitos desejos?

---

1. Esta parece ser a interpretação admitida no *Fédon* (80 d), onde se diz: *...a alma, a parte invisível do homem, que vai para um lugar semelhante a ela, nobre, puro, invisível — para o Hades...* Mas, adiante, este nome será interpretado de uma maneira diferente.

Hermógenes. Com certeza.

Sócrates. Se os deve sujeitar com o mais forte dos laços, é, portanto, com o mais forte dos desejos que os prende.

Hermógenes. Sim.

Sócrates. E existirá, por acaso, algum desejo maior do que o de uma pessoa viver com outra, quando pensa que ela a há-de tornar mais feliz?

Hermógenes. Por Zeus! De modo algum, Sócrates.

Sócrates. Por isso Hermógenes, é que nós afirmamos que ninguém, nem as próprias sereias, querem regressar lá debaixo a este mundo; mas retém-nas a elas com a sua voz, bem como a todos os outros, tão belos são, ao que parece, os discursos que sabe proferir o Hades.

Como se deduz da presente exposição, este deus é um verdadeiro sofista e um grande benfeitor, não só dos que vivem com ele, mas até aos que

---

12. As sereias eram entes fabulosos, de carácter fúnebre, semelhantes às Erínies, Harpias e Moiras, *filhas da Terra*, segundo Eurípides (*Helena*, 168), e relacionadas frequentemente com o mundo infernal. Prócul, no comentário a este passo, distingue três espécies de sereias: as celestes, que estão sob o poder de Zeus, as auxiliares da geração, subordinadas a Poséidon, e as que purificam, que estão sujeitas ao poder de Hades. Na arte foram muitas vezes, representadas sobre os túmulos, como figurações da alma do morto; e, depois, a evolução artística transformou-as em aves com corpo de donzela — concepção que na arte fúnebre da Ática foi expressa com uma vida intensa. Fora dos túmulos, aparecem as sereias, sobretudo na cerâmica e nos vasos de bronze, como motivos ornamentais muito da predilecção dos artistas (cf. F. Lübkers, *op. cit.*, p. 927; Platão, *Fedro*, 81 c; *República*, 617 b; etc.

habitam neste mundo envia grande quantidade de bens, tantas são as riquezas de que lá em baixo dispõe; e daqui lhe veio o nome de *Plutão*.

Por outra parte, o facto de não querer viver com os homens, que estão ainda no corpo, mas fazer sòmente sociedade com eles, quando a alma está purificada de todos os males e dos desejos corpóreos, não te parece próprio de um filósofo e de quem pensa com juízo que só, então, os deterá e prenderá com o desejo da virtude; ao passo que, enquanto sujeitos às paixões e à loucura do corpo, nem mesmo Cronos, o pai dele, poderia ajudar a submetê-los e a ligá-los com as suas próprias cadeias, de que fala a tradição?

Hermógenes. Creio que falas bem, Sócrates.

Sócrates. E quanto ao nome de *Hades*, Hermógenes, muito longe de significar *o invisível*, designa bem de preferência o *conhecimento de todas as coisas* belas; por isso é que o legislador empregou um tal nome.

Hermógenes. A respeito de Deméter, de Hera, Apolo, Atena, Hefestos, Ares e dos outros deuses, que devemos dizer?

---

3. Ver acima, p. 58, n. 21.

11. Segundo o *Fédon*, (64 e), *é nisto, primeiramente, que se manifesta o filósofo: em separar, o mais possível e em grau superior aos outros homens, a alma do comércio com o corpo*.

13. Segundo a mitologia, Cronos, pai de Zeus, de Poséidon, Hades, etc., governou o mundo durante a Idade de oiro; depois, porém, foi destronado por Zeus e precipitado no Tártaro (cf. *Ilíada*, XIV, 203-204).

16. Aqui Hades *(Aides)* é explicado como um composto de *a* copulatico (de *sem* — = lat. *simul*) e *eidénai* (saber) (cf. acima, p. 59, n. 1).

Sócrates. A primeira parece chamar-se *Deméter,* por fornecer, semelhante a *uma mãe,* o dom do alimento. Hera é a *amável;* por esta razão, segundo consta, é que Zeus, apaixonado por ela, a tomou por esposa. Talvez também o legislador, ao tratar dos fenómenos celestes, chamasse *Hera,* de um modo encoberto, ao ar, pondo o começo da palavra no fim, o que verificarás, se repetires, muitas vezes, o nome de Hera.

Quanto a *Pherréphatta,* muitos temem este nome, bem como o de *Apolo,* por desconhecerem, ao que parece, a sua forma exacta; porquanto, modificando-a, vêem nele a Perséfona e parece-lhes terrível. Ele, porém, indica apenas que a deusa é sábia; pois é sabedoria atingir as coisas, tocá-las e podê-las seguir em seu movimento. Ora, por causa desta sabedoria e deste *contacto com as coisas em movimento,* a deusa chamar-se-ia com justeza *Pheré-*

1-2. O nome de *Deméter,* a Ceres dos Romanos, é considerado aqui um composto de *méter* (mãe) e uma pretensa raiz de *dídomi* (dar).

9. Quanto à primeira interpretação, *Hera* seria uma abreviatura de *eratê* (amável); quanto à segunda, Sócrates iguala este nome a *aér* (ar) com transposição do *a* para o fim desta palavra, isto é, a *era.*

14. Perséfona ou Kore, filha de Deméter e Zeus, que Plutão arrebatara para o Hades, tem não só o nome de *Pherréphatta* ou *Pherséphassa,* mas é conhecida também pelos de *Perséphassa* e *Phersephoneia* (cf. Liddell & Ccott, *op. cit.,* II, p. 1395). O nome de Perséfona *parece-lhes terrível,* por julgarem-no composto de *phérein* (causar) e *phonos* (assassínio); e, como esposa do Hades, por participar, segundo a *Ilíada* (IX, 569) do seu carácter (cf. L. Méridier, *op. cit.,* p. 83).

papha ou outro nome semelhante. Por este motivo, o Hades, que é sábio, convive com ela, que se assemelha a ele. Mas, na realidade, o seu nome está deformado, por dar-se mais importância à eufonia do que à verdade, tomando, assim, a deusa o nome de *Pherréphatta*. O mesmo digo acerca de Apolo; repito, muitos temem o nome deste deus, como indicativo de qualquer coisa horrorosa. Nunca observaste isso?

Hermógenes. Exactamente; tu dizes a verdade.

Sócrates. Mas ele quadra muito bem, em meu parecer, ao carácter deste deus.

Hermógenes. Que quer dizer isso?

Sócrates. Vou tentar expor-te a minha opinião. Não existe nenhum nome, que, só de per si, melhor se adaptasse às quatro atribuições do deus, que as abarque a todas e, em certo modo, as indique, a

---

1. A palavra *Pherépapha*, formada por Platão, compõe-se de *epaphé* (contacto) e *pherómenon* (em movimento).

7. A causa deste medo provém de relacionarem Apolo com *apollúnai* (destruir). Semelhante interpretação encontra-se, por exemplo, em Ésquilo, no *Agamémnon* (1039 e segs.), onde Cassandra diz: *Apolo, Apolo! Ó defensor dos cominhos, ó causa da minha perdição! Sem custo, deste-me, pela segunda vez, a morte!* Esta e interpretações quejandas foram correntes na antiguidade. Entre as propostas nos tempos modernos, as principais são as que buscam a etimologia daquele nome em *Apéllon* (dialectos dóricos), em *Aplu* ou *Apulu* (etrusco) e em *Apello* (lat. arcaico). Destas, a forma primitiva mais provável parece ser *Apéllon* (de *Apel-jon* ou, segundo Usener, derivado de *ap (o) péllein* = expelir), cujo *e* sofreu a assimilação do *o* da sílaba final, no vocat. (ver F. Lübkers *op. cit.*, p. 83; e E. Boisacq, *op. cit.*, p. 70).

saber: a música, a adivinhação, a medicina e o manejo do arco.

Hermógenes. Explica isso, porque o nome, de que falas é um tanto singular.

Sócrates. Diz antes harmonioso, como convém a um deus músico. Em primeiro lugar, a purificação e as lavagens, em conformidade com os preceitos da medicina e da adivinhação, as fumigações de enxofre, por meio de drogas medicinais e divinatórias, e os banhos usados em práticas semelhantes, bem como as aspersões de água lustral, tudo isto visa, talvez, a uma única coisa — a tornar o homem puro no corpo e na alma. Não é assim?

Hermógenes. Com toda a certeza.

Sócrates. Não será este deus, portanto, quem purifica, quem lava e livra de males desta espécie?

Hermógenes. Sem a mínima dúvida.

Sócrates. Por isso, deveria ser chamado com razão *Apolouon*, atendendo às livranças e purificações que, na qualidade de médico de tais males, efectua; mas, por outra parte, tomando em conta a sua arte divinatória, a verdade e a sinceridade dele — isto

---

1. Dizem os mitógrafos que Apolo, sendo ainda criança, pronunciou o seu próprio horóscopo: a lira devia ser-lhe predilecta e sagrada, bem como o arco que acerta ao longe, e prediria aos homens a vontade de Zeus (F. Pfister, *op. cit.*, p. 62). O mesmo diz ele no hino homérico em sua honra: *Seja-me cara a cítara e o recurvo arco; e revelarei aos homens os verdadeiros desígnios de Zeus*.

19. Heindorf lê: *apolúon* (que desliga) ou *apoloúon* (que purifica). — A respeito de Apolo, Ésquilo também escreve: *É um médico-adivinho e intérprete de sinais, que sabe purificar também as casas de toda a outra gente* (*Euménidas*, 64 e seg.).

equivale ao mesmo — haveria toda a razão para ser dado a este deus o nome de *Aploun*, que lhe chamam na Tessália. Além disso, por serem os seus golpes sempre seguros, por causa da sua perícia em manejar o arco, chama-se *o que acerta sempre*.

Quanto à arte musical, devemos supor que o *a*, como em *akólouthos e ákoitis*, significa, com frequência, *simultaneidade*. Do mesmo modo, também aqui supomos o *movimento simultâneo*, executado tanto no céu, onde tem o nome de *rotações*, como na harmonia do canto, o qual se chama *sinfonia*. Porquanto todos estes movimentos, como afirmam os versados em música e os astrónomos, obedecem a uma harmonia, a que este deus preside, produzindo a *simultaneidade de movimento*, isto é, *homo-polôn*, tanto entre os deuses como entre os homens. Ora, assim como ao companheiro de

---

2. A interpretação *Aploun* (simples), confirmada pelas inscrições tessálicas e de Larissa, foi modernamente admitida por Meister, para explicar a etimologia de *Apolo* (ver O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, p. 1224, n. 2). Não foi, porém, sempre considerado um deus de carácter *simples;* foi também conhecido pelo nome de *Lóxias*, por causa da obscuridade de seus oráculos (F. Lübkers *op. cit.*, p. 84).

5. Isto é, *aei bállon*, igual ao epíteto hom. *ekebólos* também aplicado a Apolo.

7. Tanto *akólouthos* como *ákoitis*, cujo significado Sócrates abaixo explica, são compostos, em que entra *a* copulativo (ver p. 61, n. 16).

9-10. Platão, como se vê, recorre ao *movimento simultâneo (homou pólesis)* e às *rotações* (póloi), para daqui deduzir o nome de *Apolo*. O que importa, sobretudo observar é que *homou* e *a* copulativo são prefixos de valor idêntico, pois provêm ambos da mesma raiz (cf. p. 61, n. 16).

viagem e de leito chamamos *akólouthos* e *ákoitis*, igualmente, trocando *homo* por *a*, demos ao *homopolôn* o nome de *Apolo*, a que ajuntamos outro *l*, para não ser sinónimo de uma palavra de sentido funesto. Por suspeitarem isto e não atenderem ao significado exacto do nome, é que hoje certas pessoas o temem, como se pressagiasse alguma ruína. Mas, de facto, ele abrange, como há pouco dizíamos, todos os atributos do deus; tem o sentido de *simples*, de *atingir sempre o alvo*, de *purificar* e, finalmente, de *imprimir o movimento simultâneo*.

A respeito das *musas* e da música em geral, parece-me que este nome deriva de *môsthai*, da inquirição e do amor da ciência.

Por sua vez, o de *Leto* teve origem na doçura desta deusa, na docilidade aos pedidos que lhe fazem, ou, talvez, na maneira como a chamam os estrangeiros, dos quais muitos dizem *Lêtho*. Por não

---

3. Para se compreender a semelhança destes nomes, convém observar que *Apolo*, em grego, ortografa-se *Appóllon*.

12. As musas tinham Apolo por companheiro. Segundo Hesíodo, eram filhas de Zeus e de Mnemósina, que com os seus cantos celebravam os feitos dos deuses (*Teogonia*, 25, 75 e seg., etc.). Contràriamente à derivação do seu nome de *môsthai* (desejar), outros derivam-no de *montja* (montanhesa, cf. lat. *mons*) e *month – ja* (cf. E. Boisacq, *op. cit.*, p. 647).

18. Leto ou Latona era, segundo a mitologia, mãe de Apolo e de Ártemis. Este nome, cuja etimologia é explicada aqui por meio do dórico *láo*, sinónimo de *thélein* (querer), existente em *thelémon* (dócil), derivam-na tanto os antigos como os modernos de *letho*, *lanthánein*. Pelo menos, parece ser esta a melhor explicação da forma *Lêtho*, se bem que o significado de *lanthánein* (passar despercebido) não tenha relação alguma com o sentido que o texto atribui ao nome da deusa.

ser, pois, de carácter rude, mas por causa da sua mansidão e lisura, é que ela foi, julgo eu, denominada *Lêtho* por aqueles que lhe deram o nome.

Relativamente a *Artemis*, este nome designa, em meu parecer, *inteireza* e *morigeração*, devido ao seu amor à virgindade. Talvez também o que pôs o nome à deusa a chamasse *experta na virtude*, atendendo, possìvelmente, ao seu horror à procriação de filhos. Por este motivo ou por todos juntos, foi assim chamada a deusa pelo autor do nome.

Hermógenes. E quanto a Dioniso e Afrodite?

Sócrates. Tu inquires acerca de coisas importantes, filho de Hipónico; pois que têm um carácter sério, não apenas engraçado, os nomes dados a esses deuses. O seu aspecto sério vai perguntá-lo a outros; o engraçado nada impede que to exponha, visto gostarem os deuses também de divertir-se.

Dioniso, chamado por graça *Didoinusos*, significaria *o que dá o vinho;* e o vinho, porque faz crer à maior parte dos que o bebem que têm juízo, apesar de não o terem, com toda a razão deveria ser chamado *oionous*.

---

4. Artemis, a que os Latinos chamaram *Diana*, é uma deusa de carácter vário. O texto encara-a como *amante da virgindade;* e, por consequência, deriva o seu nome de *artemés* (íntegro). Mas outros, considerando os sacrifícios cruentos usados no seu culto, derivam-no de *ártamos* (carniceiro), que explica a forma dór. — eól. *Artamis* (cf. Lübkers *op. cit.*, p. 120).

18. Dioniso, segundo a tradição grega, é não só o deus do vinho, mas também da vida brotante da natureza, em geral. Sendo de origem trácia, não admira que alguns modernos, como Kretschmer, vejam no seu nome uma forma trácio-frígia de *Diósk*ouros (filho de Zeus), de sentido equivalente a *Diónusus*. Quanto ao humorís-

Quanto a Afrodite, não merece a pena contradizer Hesíodo, mas convém antes concordar com ele que, por ter nascido da espuma, por isso se chamou *Afrodite*.

Hermógenes. Como ateniense que és, ó Sócrates, não esquecerás, certamente, Atena, Hefestos e Ares.

Sócrates. Isso não seria justo.

Hermógenes. Pois não.

Sócrates. Quanto ao outro nome da deusa, não é difícil dar razão dele.

Hermógenes. De qual?

Sócrates. Nós chamamos-lhe *Palas*. Não é assim?

Hermógenes. Sem dúvida.

Sócrates. Ora, supondo que esse nome deriva da dança das armas, nós faríamos, creio eu, uma suposição exacta; porque erguer-se a si mesmo da terra ou a outra coisa qualquer, por meio das mãos, a isto chamamos *pálleim* e *pállesthai*, *dar movimento de dança* e *dançar*.

---

tico *Didóinusos*, este compõe-se de *didoús* (que dá) e *oinon* (vinho); e na formação de *oionous* entram *oiein* (aparentar) e *nous* (juízo).

4. Eis as palavras do poeta: *...deuses e homens chamam Afrodita a deusa nascida da espuma e a Citérea de bela coroa, porque foi na espuma que ela cresceu* (Teogonia, 195 e segs.). Para os modernos, porém, o nome é composto de *aphrós* (espuma) e *hodites* (caminhante) (A. Kaegi, *Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch*, Leipzig-Berlin, 1911, p. 141).

18. Isto é, *agitar* e *saltar*. Mas outros explicam o nome de um modo diferente. Apolodoro, por exemplo, pretende que ele é o mesmo que o de Palante *(Pállas)*, morto por Atena, o qual esta, depois, adoptou como epíteto (F. Lübkers *op. cit.*, p. 755). Todavia para outros, antigos e modernos, Palas *(Pallás)* significa a *sacudidora*,

Hermógenes. Exactamente.

Sócrates. Tal é, portanto, o significado de Palas.

Hermógenes. Perfeitamente. E, quanto ao outro nome, que te parece?

Sócrates. O de Atena?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Esse é coisa mais séria, amigo. Creio que os antigos já pensavam de Atena, como hoje os versados em poesia homérica. A maioria deles, ao explicarem o poeta, afirmam que este equiparara *Athena* ao próprio espírito e ao pensamento, o que parece ser também a maneira de ver do autor dos nomes, o qual, designando mais explìcitamente a *theou nóêsin,* assevera, ademais, que ela é, por assim dizer, *ha theonóa,* empregando *a* em vez de *ê,*

---

em atenção ao agitar da lança e, primitivamente, ao sacudir da Terra e do ar (ver O. Gruppe, *op. cit.*, p. 1142, n. 1).

11. Atena ou Minerva, a deusa protectora de Atenas, é considerada aqui como o *próprio espírito e pensamento,* aludindo-se, por certo, deste modo, ao nascimento dela. Um dos hinos homéricos celebra-o nos seguintes termos: *...o prudente Zeus gerou sòzinho a Tritogénea e expeliu-a da sua augusta cabeça vestida de armas guerreiras, de refulgente oiro, para grande admiração de todos os imortais que observaram o caso. E, quando ela, impetuosamente, saiu de cabeça imortal para diante de Zeus, sacudindo a aguda lança, o vasto Olimpo estremeceu com grande fragor, à vista da deusa robusta de olhos brilhantes, a terra, em volta, ressoou fortemente...* (*Hino a Atena,* 4 e segs.). O mito do nascimento de Atena é mencionado também por Hesíodo na *Teogonia* (924 e seg.), bem como por Píndaro, na *Olímpica* VIII (36 e seg.), que lhe faz lançar um grito, quando saiu do cérebro de Zeus.

14. *Theou nóêsis* e o seu equivalente *ha theonóa* significam *a inteligência divina* ou *da deusa.* Quanto ao *ou* de *theou,* ver p. 34, n. 7.

como fazem os estrangeiros, e suprimindo *i* e *s*. Pode ser, porém, que não seja ainda esta a explicação e que a chamasse *Theonóe*, na convicção de que *ela compreende as coisas divinas* melhor do que outrem. Além disso, não se exclui que *ao pensar com sensatez* desse o nome de *Ethonóe*, julgando que esta era idêntica à nossa deusa — nome que, transformado numa forma mais bela, como o seu autor ou outros posteriores a ele julgavam, passou, depois, a ser *Athenaa*.

Hermógenes. E, acerca do de Hefestos, como o explicas?

---

1. Como é sabido, o dialecto eólico e o dórico conservam *a* primitivo, mas o jónico-ático emprega *ê*. Se aqui se trata de um *a* primitivo ou não, isso não preocupa a Sócrates.

3. *Theonóe* é um composto platónico de *tà theia noousa* (que compreende as coisas divinas).

10. *Hè en tô éthei nóêsis* do texto grego (o pensar com sensatez) é interpretado por L. Robin: *l'intellection incluse dans le naturel*. Outra interpretação é a de É. Chambry: *la sugesse de caractère*. Por sua vez, L. Méridier traduz: *intelligence naturelel*. — Como se vê pelas conjecturas do texto, o nome de *Atena* é de origem obscura. Provàvelmente, trata-se de uma divindade originária da Anatólia, segundo pensam P. Kretschmer e Willamowitz-Müllendorf. Ora, nós conhecemos o nome da cidade de *Atanni*, idêntica, sem dúvida, à actual Adana, na Cilícia; e, como era costume no Oriente antigo dar às cidades os nomes dos deuses, é muito possível que *Athena* ou *Athana* (dór.-eól.) fosse, originàriamente, a deusa da cidade de Atanni-Adana (ver B. Hrozny, *Histoire de l'Asie Antérieure*, Paris, 1947, p. 311 e seg.). Do Oriente a deusa passaria a Cnossos e a Micenas, dadas as relações estreitas entre a civilização mediterrânea e a oriental, o que parece confirmar a leitura *a-ta-na po-ti-ni-ja* (= *Athanai Potniai*) em Kn 208 (cf. Ventris-Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1959, p. 126).

Sócrates. Referes-te ao hábil *conhecedor da luz?*

Hermógenes. Naturalmente.

Sócrates. Não reconhece toda a gente com clareza que ele é *Phaistos* com a prótese de *hê?*

Hermógenes. Talvez, a não ser que tenhas ainda outra opinião, como é provável.

Sócrates. Pois bem! Para que não suceda isso, interroga-me a respeito de Ares.

Hermógenes. Nesse caso, interrogo-te.

Sócrates. Se queres, chamar-se-ia *Ares,* sem dúvida, por causa da sua natureza *máscula* e viril, ou, então, atendendo ao seu carácter duro e inflexível, a que se dá o nome de *árrhatos.* Assim, conviria, sob todos os aspectos, que o deus da guerra fosse chamado *Ares.*

Hermógenes. Com toda a certeza.

Sócrates. Mas, pelos deuses, não falemos dos deuses mais! Eu tenho medo de falar deles. Se é do teu

---

4. O texto pela expressão *pháeos histora* (conhecedor da luz) designa a Hefestos, o mestre na arte do ferro e deus do fogo e, portanto, também da luz. A etimologia do seu nome é obscura. Entre as várias que têm sido apresentadas, a que o deriva de *phaistos* (brilhante) parece, com efeito, ser a mais razoável. Quanto ao elemento *He–*, este pode provir tanto de *a* copulativo (ver p. 61, nº 16), como de *aphó* (ver O. Gruppe, *op. cit.*, p. 1305, n. 1).

13. O nome de *Ares*, deus da guerra, assim como o dos outros deuses, ainda não teve explicação satisfatória. Além da de Sócrates, que o deriva de *árrhen* (másculo) ou *árrhatos* (inquebrantável), outras etimologias foram propostas, como *aéirein, aré, ársai (harmósai)*, etc. (ver Lübkers *op. cit.*, p. 100; cf. O. Gruppe, *op. cit.*, p. 1377, n. 1).

agrado, propõe-me outras questões, *para que vejas de que força são os cavalos* de *Êutifron*.

Hermógenes. Pois bem! Assim farei, mas só depois de ter-te proposto mais uma dificuldade a respeito de Hermes, porquanto Crátilo nega também que eu seja Hermógenes. Tentemos, pois, examinar o significado do nome de *Hermes*, a fim de sabermos se o que ele diz é razoável.

Sócrates. Bom! O nome de *Hermes* parece relacionar-se com o discurso. Com efeito, ser intérprete, mensageiro, cleptomaníaco, embusteiro e dado ao negócio são actividades referentes ao poder discursivo. Ora, como dissemos antes, *éirein* é *servir-se do discurso*, ao passo que a palavra empregada por Homero, em muitos lugares — *emésato*, diz ele — essa equivale a *maquinar*. Portanto, devido a estes dois elementos, é que o legislador, acerca do deus que imaginou a linguagem e o discurso [*légein* é igual a *éirein*], nos ordena, por assim dizer, que digamos: *Ó homens, com razão deveríeis chamar «Eirémes» àquele que «imaginou a palavra»*; nós, porém, chamamos-lhes *Hermes*, embelezando-lhe

---

1-2. Alusão ao Canto v da *Ilíada* (221-3), onde Eneias diz a Pândora: *Sus! Sobe ao meu carro e vê como os cavalos troianos sabem correr, lestos, pela planície, para um e outro lado, tanto na arremetida, como na fuga*. Evidentemente, trata-se aqui de uma referência irónica à inspiração de Êutifron (cf. p. 43, n. 5).

5-6. Ver p. 5.

14. Isto equivale a dizer que *éirein* e *légein* são sinónimos, como se diz acima (cf. p. 49, n. 2).

18-19. Cornarius omite o texto entre colchetes.

22. O verdadeiro nome de Hermes seria, pois, *Eirémes*, composto com os dois elementos mencionados, isto é, *éirein* e *emésato*. Além desta explicação, outras

assim o nome, em nossa opinião. [*Íris* também parece provir de *éirein*, por ser mensageira].

Hermógenes. Por Zeus! Julgo que tinha razão Crátilo, ao afirmar que o meu nome não é *Hermógenes*, visto não ter eu o dom da palavra.

Sócrates. Isso, meu amigo, tem probabilidade até quanto a Pã, o filho de Hermes, que apresenta uma dupla natureza.

Hermógenes. Como?

Sócrates. Tu sabes que o discurso não só exprime tudo, gira e circula sempre, mas é também de duas espécies — verdadeiro e falso.

Hermógenes. Indubitàvelmente.

Sócrates. Ora o que ele tem de verdadeiro é liso e divino e habita, no alto, entre os deuses, ao passo que o falso mora cá em baixo, entre a maioria dos homens por ser rude e semelhante ao bode; porquanto acerca da vida *trágica* só se contam, em geral, fábulas e mentiras.

Hermógenes. Muito bem.

Sócrates. Portanto, quem *tudo* manifesta e *faz de contínuo circular* seria, com razão, denominado

---

foram tentadas, em tempos antigos e modernos, as quais nada explicam (ver E. Boisacq, *op. cit.*, p. 282, n. 3; e O. Gruppe, *op. cit.*, p. 1318, n. 9).

1-2. O texto entre colchetes é excluído por Heindorf.

5. Se Hermógenes não é *Hermógenes*, por não ser dotado do *dom da palavra*, também não o é — podia acrescentar Crátilo — por ser filho (*génes* = *génos*) de Hipónico e não de Hermes, como o seu nome indica.

19. Platão visa aqui Homero. Hesíodo e os outros poetas, os quais censura àsperamente na *República* (377 d), *porque foram eles os autores das fábulas mentirosas, que se contaram e se contam ainda aos homens.*

Pan aipólos, filho de Hermes, de natureza dupla, polido pela parte superior e por baixo áspero e semelhante a um bode. Ora, se realmente Pã é filho de Hermes, ele deve ser ou a linguagem ou irmão da linguagem — coisa não para admirar, que um irmão se assemelhe ao seu irmão. Mas, como dizia antes, meu caro, não falemos mais dos deuses.

Hermógenes. Pelo menos dos desta categoria, Sócrates, se assim o queres. Contudo, que te impede de discorrer, por exemplo, acerca do Sol e da Lua, dos astros e da Terra, do éter e do ar, do fogo e da água, das estações e do ano?

---

1. *Pã cabreiro*. Platão forma o nome de *pân* (tudo) e de *aéi polôn* (que faz de contínuo circular). Em Pã, trata-se, talvez, segundo O. Gruppe, de uma abreviação. *Pan* seria, pois, uma forma abreviada de *Pánelos*, que, por sua vez, provira de *Panélopos;* e teria, originàriamente, o significado de *vestido de pele de lã* (*op. cit.*, p. 1385, n. 2).

6. Como diz o *Hino homérico a Pã* (36 e segs.), a ninfa, filha de Dríope, depois de celebrar núpcias com Hermes, *deu-lhe à luz um filho amado, de aspecto monstruoso, com pés de bode, dois chifres, barulheiro e de meigo sorriso. A ama, quando viu o seu rosto severo e barbudo, levantou-se espavorida e fugiu, deixando a criança sòzinha...* Hermes, depois disto, tomou o menino e foi apresentá-lo à assembleia dos deuses, que, *por alegrar a todos (pâsin) o ânimo, lhe puseram o nome de «Pan»*. L. Robin interpreta assim o sentido do texto: *Fils d'Hermès, Pan doit être* interprète *de la pensée. Or, double, comme il est, il peut n'avoir que de la ressemblance avec ce qu'il devrait être, c'est-à-dire avec le seul langage qui, exprimant authentiquement une pensée vraie, soit réelment langage, et non frère de langage* (Platon, *Oevres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1306, n. 62).

V

OS ASTROS E OS VÁRIOS FENÓMENOS NATURAIS

Sócrates. Tu incumbes-me de uma tarefa importante; todavia consinto nisso, se assim te apraz.

Hermógenes. Isso agradar-me-á, por certo.

Sócrates. De qual desejas, então, que fale primeiramente? Será pelo Sol, que nomeaste primeiro, que devemos começar?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Parece-me que se conseguiria maior clareza, se nos servíssemos da palavra dórica para o nomear — *hálios,* chamam-no os Dórios — designação que lhe conviria, atendendo ao facto de *reunir* os homens no mesmo lugar, quando se levanta; e também lhe ficaria bem, por causa do seu *contínuo girar em volta* da terra, ou ainda talvez, por, em sua marcha, *colorir de várias cores* os produtos da natureza. Ora, *poikíllein* e *aiolêin,* reduzem-se, afinal de contas, ao mesmo.

---

16. Sócrates supõe que *hálios* tem relação com *halizein* (reunir), com *aei eilêin* (girar de contínuo) ou ainda com *poikillein* (matizar). Prescindindo do valor destas etimologias, devemos observar apenas que *aiolêin* (movimentar com rapidez para um lado e outro, matizar) nada tem que ver com *eilêin;* derivam de raízes diferentes.

Hermógenes. E quanto a *seléne?*

Sócrates. Este nome parece desmentir a Anaxágoras.

Hermógenes. Porquê?

Sócrates. Quanto ao que esse filósofo recentemente disse, a saber, que a Lua recebe a luz do Sol, talvez indique uma concepção mais antiga.

Hermógenes. Como é então isso?

Sócrates. Claridade e luz, sem dúvida, são a mesma coisa.

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Provàvelmente, é sempre nova e velha a luz da Lua, se os discípulos de Anaxágoras falam verdade; pois que o Sol, girando de contínuo à sua volta, projecta sobre ela sempre uma luz nova, ao passo que é velha a do mês anterior.

Hermógenes. Sem dúvida.

Sócrates. Ora, muitos chamam-lhe *selanaia.*

Hermógenes. É verdade.

Sócrates. Mas, por ser o seu brilho sempre novo e velho, o seu nome mais exacto seria *selaenoneoáeia,* que reduzem, por contracção, a *selanaia.*

Hermógenes. Este nome, Sócrates, soa a ditirambo. E, quanto ao do mês e ao dos astros, que dizes tu?

---

1. Além da forma jón.-át. *seléne (Lua),* esta palavra apresenta em grego as formas *selana* (dór.) e *selanna* (eól.), todas elas derivadas provàvelmente de *selas-na* (cf. E. Boisacq. *op. cit.,* p. 858).

7. Segundo Plutarco, esta teoria remonta a Tales de Mileto e a sua escola.

21-22. *Selaenoneoáeia* é uma palavra composta de *selas* (brilho), *hénon* (velho), *néon* (novo) e *aéi* (sempre): significa, portanto, corpo com *claridade sempre velha e nova. Selanaia* ou *selenaia* é termo dórico.

Sócrates. *Méis* — o *mês* — uma derivação de *meiousthai*, isto é, *encurtar*, para falarmos com precisão, deveria chamar-se *meies*. Quanto aos astros, creio que a designação *astra* que eles têm provém de *astrapé*, atendendo a que a *claridade* faz afastar a vista, pelo que deveria chamar-se *anastropê;* mas, aformoseando a forma deste nome, transformaram-no em *astrapê*.

Hermógenes. E, a respeito do fogo e da água, qual o teu parecer?

Sócrates. Quanto a *pur*, vejo-me embaraçado. Talvez a musa de Êutifron me abandonasse ou a interpretação desta palavra seja muito difícil. Atende, pois, ao processo, a que recorro, em todos os casos de semelhantes apuros.

Hermógenes. Qual é ele?

Sócrates. Vou dizer-to. Responde-me: poderias tu dar a razão, por que ao *fogo* chamam *pur?*

Hermógenes. Eu não, por Zeus!

Sócrates. Então vê o que, a respeito disto, eu conjecturo. Sobrevém-me a ideia de que os Gregos, sobretudo os que vivem sob o domínio dos Bárbaros, receberam destes uma grande quantidade de nomes.

---

3. Outra palavra para designar *mês* é *mên*. Tanto esta como *méis* e *méne* (Lua) derivam do radical *men* e da raiz *me*, que significa *medir*, e na qual teve também origem lat. *metior*, *mensis* etc. (ver E. Boisacq, *op. cit.*, p. 633; e cf. A. Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbubuch*, Heidelberg, 1910, p. 477).

23. A ignorância das línguas estrangeiras não permite a Sócrates explicar a etimologia das palavras, comparando-as com as da família indo-europeia. Por isso, relativamente a certas palavras, como expediente, atribui-lhes uma origem bárbara. É o caso de *pur*. Que este

Hermógenes. Daí que se segue?

Sócrates. Tu sabes que nos veríamos embaraçados, se procurássemos a sua explicação, como é natural, na língua grega e não na língua donde esses nomes provêm.

Hermógenes. Provàvelmente.

Sócrates. Acautela-te, pois, de que a palavra *pur* não seja também de proveniência bárbara. Na verdade, não é fácil relacioná-la com a língua grega, com a qual, os Frígios, como bem sabemos, designaram o *fogo,* alterando-a apenas um pouco. O mesmo sucedeu, quanto a *hudor, kunas* e outras muitas.

Hermógenes. Exacto.

Sócrates. Não se deve, pois, fazer violência a estes nomes, sempre que se haja de falar deles. O *fogo* e a *água,* esses, portanto, ponho-os de lado. Mas, quanto ao *ar,* Hermógenes, não lhe darão o nome de *aér,* por *levantar* o que está sobre o solo? Ou será antes, porque *gira em contínua fluxão?* Ou

---

nome se relacione com o frígio é muito possível, visto os Arménios, considerados descendentes dos Frígios, chamarem ao fogo *hur*. Em confirmação disto, a filologia comparada revela-nos, doutra parte, a existência de *pir*, em úmbrico, de *pyr*, em checo, de *fyr*, em anglo-saxónico, de *purus* (de *purare* e *pur*), em latim, etc. — formas que supõem um tipo comum indo-europeu, onde, necessàriamente, vão entroncar (cf. E. Boisacq, *op.* cit., p. 828; e A. Walde, *op. cit.*, p. 626).

12. Estas palavras significam, respectivamente, *água* e *cadelas;* e relacionam-se com o frígio, do mesmo modo que *pur* (cf. A. Sayce, *Principes de Philologie comparée* (traduits en français par E. Jovy), Paris, 1893, pp. 273 e seg.).

19. Quanto à etimologia de *aér,* Sócrates, numa primeira hipótese, supõe esta palavra derivada de *airein*

ainda, porque o vento nasce do seu curso? Os poetas, com efeito, aos *sopros de vento* chamam-lhes *aetai*. Talvez, então, signifique *aetórrhous*, como se alguém dissesse *que corre como um sopro*, [quadrando-lhe, por isso, este nome, pelo facto de ser *aér*].

Acerca do *éter*, penso deste modo: porque *ele corre* em volta do ar *numa circulação contínua*, dever-se-ia com razão chamar *aeitheer*. E, relativamente à *Terra*, dando-lhe o nome de *gaia*, ela mostra melhor o que é; porque, segundo Homero, uma tal designação equivaleria a *procriadora;* por isso, é que ele emprega *gegáasin* a propósito de *gegennêsthai*.

Bom! Depois disto, que nos falta ainda?

Hermógenes. As estações, Sócrates, o aniversário e o ano.

Sócrates. O nome das estações deve ser pronun-

(levantar); depois, encara a possibilidade de provir de *aéi rhei* (gira em contínua fluxão). Isto demonstra que, no tempo de Platão, se desconhecia na Ática que *aér* tinha perdido o digama, o qual continuava a existir ainda sob a forma de *u* no eól. *auer* (=lat. aura); aliás, teria Sócrates enveredado por outro caminho.

5. As palavras entre colchetes são omitidas por Heindorf. — A respeito de *aetórrhous* — terceira hipótese para a explicação de *aér* — trata-se apenas de um composto de *aetós* (sopro de vento) e de *rhóos* ou *rhous* (de *rhein*=correr, fluir).

9-14. *Aeitheer* compõe-se de *aei* (sempre) e *thein* (correr). *Gegáasin* e *gegennêsthai* são perfs., respectivamente, do indicat. e do inf. do verbo *gígnomai* (nascer). Se bem que a etimologia de *gaia* é desconhecida, pode, contudo, afirmar-se que não tem relação alguma com *gegáasin*, mas antes com *gê*, jon. *gée* (de *géa*), de que é sinónimo.

ciado como no ático antigo, se quiseres saber o seu significado justo. Elas são *horai*, por determinarem os invernos e os verãos, os ventos e os frutos da terra; e, por essa razão, devem ser chamadas, justamente, *horai*.

Quanto a *eniautós* e a *etos*, isso parece ser uma única coisa. Na verdade, aquilo que traz as plantas e os seres, alternadamente, à luz e os prova em si mesmos, de modo idêntico ao que dissemos antes, quanto ao nome de Zeus, que, dividido em dois, uns pronunciavam *Zêna* e outros *Dia*, assim aqui também uns chamam-lhe *eniautós*, por ser formado de *en* e *heautó*, e outros, *etos*, porque vem de *etazein*. Ora, a razão de tudo isto está no facto de *en hautó etázon* se pronunciar em separado, ainda que constituindo um só todo, de maneira a formarem-se dois nomes — *eniautós* e *etos*, provenientes de um único conceito.

Hermógenes. Verdadeiramente, Sócrates, tens progredido muito.

Sócrates. Eu aparento, em minha opinião, estar já bastante adiantado em sabedoria.

Hermógenes. Sem a menor dúvida.

Sócrates. Em breve dirás isso com mais razão.

---

2. A palavra *hora* (estação), antes de ser introduzido o alfabeto jónico em Atenas, no séc. V, escrevia-se com ómicron (cf. p. 34, n. 7). Sócrates adopta aqui essa antiga ortografia, no intuito de aproximar *hora* de *horizein* (determinar); tem, todavia, origem diversa.

11. Ver p. 40 e seg.

17. Segundo o texto, *eniautós* (aniversário) é composto de *en* (em) e *heautós* (si mesmo), e *etos* vem de *etazein* (provar), que se pronunciavam separadamente, mas, na realidade, formam *um só todo*. São etmologias fictícias, como se verifica pela comparação com hom. *eniauein* (repousar em) e lat. *vetus*.

VI

AS NOÇÕES MORAIS

Hermógenes. Depois desta espécie de palavras, gostaria de ver agora qual a exactidão desses belos nomes referentes à virtude, tais como, *pensamento, inteligência, justiça* e todos os outros deste género.

Sócrates. Ó meu amigo, tu despertas em mim uma classe de nomes de não pouca monta. Não obstante, visto ter-me revestido da pele do leão, não devo recuar, como um covarde, mas submeter ao exame, como parece, o *pensamento*, a *inteligência*, o *conhecimento*, a *ciência* e todos esses outros belos nomes que mencionaste.

Hermógenes. Sem dúvida, não devemos desistir disso, sem primeiro os examinar.

---

3. A virtude *(aretê)* era, considerada no sentido etimológico, como um derivado de *aréion, áristos;* significava, pois, *excelência, aptidão, bondade,* tanto em relação ao corpo, como ao espírito, assim como *bravura* e *beleza.* Depois, entre os Áticos, o sentido espiritual prevaleceu, passando a significar, especialmente, *prerrogativa* ou *excelência de qualidades* do espírito e da alma.

7. Referência, talvez, ao *asno vestido com pele de leão,* de que fala Esopo, ou a Heracles coberto com a pele do leão de Némea.

Sócrates. Pelo Cão! Eu creio, na verdade, que não conjecturei mal, ao supor, há pouco, que os homens dos mais recuados tempos, os que estabeleceram os nomes, procederam, absolutamente, como a maioria dos sábios de nossos dias, os quais são tomados de vertigem, à força de revoltearem os seres, em busca da essência deles; e, em seguida, parece-lhes que as coisas andam à roda e que tudo, sem excepção, é levado neste movimento. Naturalmente, atribuem este modo de pensar não à sua impressão interior, mas à própria natureza das coisas, das quais, para eles, nenhuma é permanente nem estável, mas estão em contínuo fluxo e movimento, sempre cheias de força impulsiva e criadora. Eu falo assim, ao pensar em todos os nomes, de que estamos tratando.

Hermógenes. Como entendes isso, Sócrates?

Sócrates. Tu não percebeste, talvez, o que há pouco disse, a saber, que os nomes são, em absoluto, inerentes às coisas, na suposição de que elas estão sujeitas ao movimento, ao fluxo e ao devir.

Hermógenes. Nem por sombras tinha pensado em tal.

Sócrates. Pois bem! Antes de mais nada, aquele nome que mencionámos primeiro molda-se, como supomos, precisamente, sobre tais caracteres.

Hermógenes. Qual?

---

1. Este juramento, favorito de Sócrates, era muito usado, em Atenas, na linguagem familiar. Desconhece-se, porém, o seu significado; sabe-se apenas que Radamanto prescrevia esta fórmula, para se evitar o juramento pelo nome de Zeus.

12-14. Cf. pp. 55 e 56.

Sócrates. A *phrónesis.* Ela não é mais que a *intelecção do movimento* e do deflúvio. Poder-se-ia considerar também esta palavra *um auxiliar do movimento;* pois não há dúvida de que é ao movimento que se refere. Vejamos outro nome: *gnômê* significa exactamente o estudo e o *exame da geração;* pois que *estudar* e *examinar* são a mesma coisa. Um exemplo mais: a *nóêsis* em si não passa de um desejo de ser novo; e *ser novo* aqui quer dizer que os seres estão de contínuo no devir. Ora que a alma tem este desejo indica-o aquele que estabeleceu o nome *neóesis. Nóêsis,* com efeito, não era a designação antiga; esta palavra devia pronunciar-se, outrora, *noéesis,* com duplo *e,* em vez de *ê.*

1-3. Supõe-se aqui que *phrónêsis* (pensamento) é um composto de *phorâs* (movimento) e de *nóesis* (intelecção); mas, no segundo caso, o segundo elemento do composto seria *ónêsis* (auxiliar). L. Robin explica assim o pensamento de Platão: *la pensée, qui est le profit qu'on retire du mouvement, est elle-même du mouvement, et non quelque chose d'immobile. Ceci, bien entendu, du point de vue héraclitéen...* (*op. cit.* p. 1306, n. 71).

5. *Gnômê* (conhecimento) relaciona-se, segundo o texto, com *gonés nómesis* (exame da geração). Os etimologistas duvidam, todavia, se de facto o radical *gno* — (cf. lat. *gnosco*) e *gen*— (cf. lat. *genus*) derivam de uma base idêntica, isto é, do ind.-eur. *gene*—, *geno*— (cf. E. Boisacq, *op. cit.* p. 149).

8. *Nóesis,* que, segundo ficou anotado, significa, pròpriamente, *intelecção,* considera-se agora um composto de *néos* (novo) e *hésis* (desejo). Importa, porém, observar que essa palavra deriva de *noêin* (perceber) e que *néos* tem uma origem diferente.

14. *Noéesis* é a lição dos códices, excepto do Veneziano, que prefere *neóesis.* Por esta opta também É. Chambry.

A respeito de *sophrosunê*, ela é a *conservação* do que nós examinamos agora — do *pensamento*. Mas passemos a *epistêmê*. Esta, de facto, mostra a alma de certa importância como que seguindo as coisas em seu movimento, sem se atrasar, nem correr adiante delas; por isso, deve, com omissão de *e*, pronunciar-se *pistêmê*. *Súnesis*, por sua vez, poderia parecer semelhante a *raciocínio;* mas, quando se diz *compreender*, nesse caso, diz-se absolutamente o mesmo que *estar em contacto com*, porque *suniénai* quer dizer que a alma acompanha as coisas no seu curso.

Vamos adiante! *Sophia* significa *estar em contacto com o movimento*. Como, porém, este nome é demasiado obscuro e estranho, devemos seguir os poetas, lembrando-nos de que eles dizem *esúthê*, ao referirem-se, em muitos passos, aos que começam a avançar com rapidez. Ademais, o nome de *Sóos* foi dado a um Lacónico ilustre; e os Lacedemónios chamavam também assim ao *impulso rápido*.

---

1. Sócrates exprime-se assim, para explicar a formação de *sophrosunê* (sabedoria) por meio de *soteria* (conservação) e de *phrónêsis* da n. 1, na pág. anterior. O termo, quase intraduzível, significa *sabedoria*, mas sabedoria prática, que modera as paixões.

7. Forma obscura e muito discutida, acerca da qual ainda não se encontrou uma solução em conformidade com o contexto. *Epistême* quer dizer *ciência*.

7-11. *Súnesis* (inteligência) deriva, de facto, de *suniénai* (de *suníemi* = compreender); mas a sua relação com *suniénai* (de *súneimi* = ir com), como revela o texto, é apenas aparente.

16. *Esúthe* ou *essúthen* encontra-se, por exemplo, em Sófocles (*Ajax*, 294), em Eurípedes (*Helena*, 1302), etc. com o sentido de *correr*.

Portanto, *sophia,* na suposição de que as coisas se movem, indica o contacto com este movimento.

Passemos, em seguida, a *agathón.* Este nome assemelha-se à designação de *admirável* em toda a natureza. Porquanto nos seres, visto estarem em movimento, existe ligeireza e lentidão. Não é todavia o todo que merece a designação de *admirável,* mas apenas uma parte dele — o elemento *rápido,* isto é, *thóon;* só a esta parte *admirável* se dá o nome de *agathón.*

Quanto a *dikaiosunê,* compreende-se fàcilmente que um tal nome se empregue para designar a *compreensão de justo;* o que, porém, apresenta dificuldade é o próprio nome de *díkaion.* Muitos, até certo ponto, parece que concordam sobre o seu significado, mas daí em diante as opiniões divergem.

---

1. *Sóos,* nesta acepção, relaciona-se com *sóomai (soumai)* e com *theein = correr.* Não parece, porém, que esta palavra tenha alguma coisa que ver com *sophia* (ciência).

10. *Agathón* (bem) é explicado por sua semelhança com *agastón* (admirável) e com *thóon* (rápido). A este propósito, deve observar-se que para Platão todas as palavras que exprimem a ideia de *bem* relacionam-se com o movimento. Assim, diz ele no *Teeteto* (153 c): *SÓCRATES. Não é o movimento o bem, tanto na alma como no corpo, ao passo que o outro* (o repouso) *se opõe a ele? TEETETO. Assim parece.* — Quanto a *thóon,* esta palavra aparenta ter o mesmo valor que *othoun* das pp. 5 e 56, n. 2; e Platão alude talvez aqui, como além, ao movimento heracliano. Este pan-heraclitismo, que ele expôs no *Teeteto* (152 d-153 a), inspiraram-lho, provàvelmente, certos comentários alegóricos de Homero, Hesíodo ou Orfeu, pois que no *Crátilo* não menciona Empédocles nem Epicarmo.

14. *Dikaiosune* significa, pròpriamente, *justiça* e *díkaion, justo.*

Para aqueles que julgam que o universo está em movimento a maior parte dele não tem outra maneira de ser do que deslocar-se; e, na opinião dos mesmos, através deste todo passa um princípio de lado a lado, ao qual todas as coisas que nascem devem o ser — princípio, que consideram muito ágil e subtil, porquanto não poderia atravessar tudo quanto existe, se não fosse tão subtil, de sorte que nada o detivesse, nem tão veloz, de modo que as outras coisas para ele estivessem como que paradas. Visto, pois, reger e *atravessar* tudo *de um lado a outro*, por isso, deram-lhe com propriedade o nome de *díkaion*, com acréscimo, por eutonia, de um *k*. Até aqui, como há pouco diziamos, muitos concordam com este sentido de *díkaion*.

Quanto a mim, Hermógenes, perseverando no estudo da questão, consegui informar-me secretamente de que o justo, de que falamos, também é causa — pois tem este nome aquilo pelo qual uma coisa existe — e por este motivo, dá-se-lhe com acerto, como disse alguém, esta designação particular. Mas quando, depois de ter ouvido tal explicação, pergunto de novo aos que ma deram: *Ó caríssimos, se isso é assim, que se entende, então, por justo?* parece-me que já interrogo demasiado e que salto por cima das barreiras. E em resposta dizem que já estou informado [que ouvi] assás; querendo, porém, satisfazer o meu desejo, expõem-me. então,

---

17. Alusão, talvez, a Protágoras, de quem diz o *Teeteto* (152 c): *Pelas Graças, não era um prodígio de sabedoria esse Protágoras e não falou ele só em enigmas à comum ralé, que somos nós, ao passo que aos seus discípulos ensinava* secretamente *a verdade?*

27. ...*que ouvi* é omitido por Schanz.

opiniões desencontradas e não concordam mais uns com os outros. Assim, um afirma que o justo é o Sol, porque só ele governa os seres, *atravessando-os* e *aquecendo-os*. Mas, quando digo isto a outrem, satisfeito por julgar ter ouvido um belo discurso, ele mofa de mim, depois de me escutar, e pergunta-me se eu penso que, após se ter posto o Sol, nada existe de justo entre os homens. Pedindo-lhe, depois, com insistência que me diga o seu parecer, ele responde que o justo é o fogo; isto, porem, nao é fácil de perceber. Mas, na opiniao de um outro, não é o fogo em si, antes o calor contido nele. Um outro, por sua vez, põe-se a zombar de todas estas explicações; e assevera que o justo não é outra coisa, segundo Anaxágoras, do que o *espírito;* porquanto, diz ele, sendo independente e sem mistura, ordena e penetra todas as coisas. Mas, a respeito

---

3. Aqui *dikaion* é associado novamente a *diaion* e, por outra parte, a *kaion*, part. pres. de *kaiein* (aquecer). Como se viu acima, o *k*, em *aikaion* com sentido de *atravessar*, é meramente eufónico.

11. Segundo Heráclito, o fogo é o princípio fundamental do universo. *Tudo se muda em fogo*, diz ele, *e o fogo muda-se em tudo*. O fogo é a lei única que rege todas as coisas; por isso, afirma que o mundo ora se dissolve em fogo, ora se forma, novamente, do fogo, dentro de certos períodos (ver W. Capelle, *op. cit.*, pp. 142 e seg.).

17. Como se lê no *Fédon* (97 c), *foi o espírito que tudo pôs em ordem; ele é a causa de todas as coisas*. Dentre estas, segundo Anaxágoras, só o *espírito* é simples, sem mistura e puro. Ele conheceu tudo o que se misturou, se separou e se distinguiu. E como todas as coisas deviam existir e como existiram (as que não existem presentemente) e como elas existem, a todas ordenou o *espírito*. Ele é o mais puro e subtil de todos os seres; é autocrático, potentíssimo e eterno e está também

desta questão, amigo, eu vejo-me muito mais atrapalhado do que antes de tentar conhecer a natureza do justo. Seja como for, este nome, que faz o objecto do presente exame, parece ter-lhe sido dado pelas razões expostas.

Hermógenes. Aparentas, ó Sócrates, ter ouvido isso de outrem e não falar de improviso.

Sócrates. E quanto aos outros nomes?

Hermógenes. Não aparentavas, de modo algum.

Sócrates. Escuta-me então! Eu poderia, talvez, induzir-te em erro, quanto ao resto, dizendo que não falo de outiva.

De que nos falta falar, depois da justiça? Da valentia creio que ainda não tratámos. A *injustiça,* sem dúvida opõe-se essencialmente àquilo que *passa através;* mas *andreia,* por sua vez, indica que foi no combate que teve origem semelhante nome. Ora, na realidade, se é certo que as coisas correm, um combate não significa mais do que uma corrente contrária. Se, pois, a *andreia* se tirar o *d,* a palavra *anreia* indicará de per si esta oposição. Claro está que a valentia não é a corrente contrária a toda a corrente, mas contrária apenas à oposta ao que é

---

aí, onde as outras coisas estão. É infinito e tem conhecimento de todas as coisas (ver W. Capelle, *op. cit.*, pp. 271 e segs.).

15. Se aquilo que *passa através (diaion)* se interpreta o *justo* (ver acima, p. 85 e n. 14), o que se lhe opõe terá, necessàriamente, o nome de *adikia* (injustiça), cujo *a* inicial lhe determina, neste caso, o valor negativo.

21. Transformando *andreia* (valentia) em *anreia,* pelo processo indicado no texto, teremos um composto de *an(a)* (em sentido contrário) e *reia* (de *rhein*=fluir). Este, pelo menos, parece ser o pensamento de Platão.

justo, aliás não seria louvável. Afins deste, da *corrente que sobe para o alto*, são *árrhen* e *anêr*.

Passando agora a *gunê*, parece-me que este nome significa *geração*. A respeito de *thêlu*, julgo que uma tal designação proveio de *thelê*. E, porventura, Hermógenes, *thelê* não quer dizer que *faz medrar*, como a rega às plantas?

Hermógenes. Assim me parece, Sócrates.

Sócrates. Pois bem! A própria palavra *thállein*, até essa julgo ser a expressão do crescimento da juventude, porquanto este realiza-se depressa e de súbito. Ora, foi precisamente isto o que o autor deste nome quis exprimir, formando-o de *thein* e de *hállesthai*.

Mas tu não notas que eu sigo por fora da estrada, depois que pisei terreno liso; e contudo ainda nos

---

2. Como *an(a)* pode também significar *para o alto*, Sócrates aproxima *anreia* de *árrhen* (viril), onde se pode, de facto, reconhecer uma assimilação da nasal de *an* — ao *rh* seguinte, de que resultaria *arrh* — (cf. *sun-riptein* = *surrip* –). Quanto a *anér* (varão) não podemos descobrir relações próximas entre esta palavra e as precedentes.

4. Seria pretensão vã querer atribuir a *gunê* (mulher) e a *gonos* (geração) significado idêntico. O radical de uma e de outra destas palavras são irredutíveis.

6. Efectivamente, *thélu* (feminino) deriva da raiz *dhe(i)* — e significa etimològicamente *que amamenta* (cf. lat. *felo, feminina* etc.), de cuja raiz se originou também *thelé* (peito materno), *thêsthai* (chupar) etc. (cf. E. Boisacq., *op. cit.*, p. 344).

14. *Thállein* significa *florescer, estar na plenitude da força*. Que seja, porém, composto este verbo de *thein* (correr) e de *hállesthai* (saltar), não é exacto; deriva, antes, do radical *thal* — existente também em *thallós* (rebento).

falta resolver muitos problemas dentre os que se consideram de importância.

Hermógenes. Dizes bem.

Sócrates. Um deles é examinar também o significado de *tekhnê.*

Hermógenes. Exactamente.

Sócrates. Não indica esta palavra a *posse da razão,* se a transformamos em *ekhonóe?*

Hermógenes. Com muita dificuldade, Sócrates.

Sócrates. Ó meu ingénuo, não sabes que os primeiros nomes estabelecidos foram, em certo modo, soterrados por aqueles que lhes quiseram imprimir ostentação, já acrescentando e subtraindo letras por causa da eufonia, já torcendo-os em todos os sentidos, para lhes darem uma bonita forma, bem como por efeito do tempo. Em vista disto, não te parece singular a inserção de *r* em *kátoptron?* Tais acréscimos, como julgo, são obra dos que não se preocupando com a verdade, pretendem modificar a pronúncia, de sorte que acrescentando muitas letras aos nomes primitivos, acabam, finalmente, por fazer que nenhum homem compreenda o que possam significar os nomes. Assim, quanto a *Esfinge,* dão-lhe o nome de *Sphinx* em vez de *Phix;* e do mesmo modo, acerca doutros muitos nomes.

---

8. O texto diz: *suprimindo o* t *e inserindo* o *entre o* kh *e o* n *e entre o* n *e o* ê. A palavra, que daqui resulta é interpretada como um composto de *héxis* (posse) e *nou* (razão).

17. A palavra *kátoptron* (espelho) é formada do prefixo *kat(a),* do radical *op* (de *ópsomai*) e do sufixo *tron,* que em grego se emprega para a formação dos nomes de instrumento. Portanto, não se pode considerar o *r* uma alteração ou uma inserção inútil.

24. A forma *Phix,* usada em beócio, ocorre em Hesíodo (*Teogonia,* 326) e parece relacionar-se com

Hermógenes. Isso é verdade, Sócrates.

Sócrates. Mas, se fosse permitido ajuntar ou subtrair aos nomes o que se quisesse, nesse caso, haveria grande facilidade e quem quer poderia ajustar cada nome a um objecto qualquer.

Hermógenes. Dizes bem.

Sócrates. Sim, digo bem. Mas tu, segundo eu julgo, deves, como hábil inspector, prestar atenção à conveniente medida e à verosimilhança.

Hermógenes. Isso queria eu.

Sócrates. Eu quero-o contigo, Hermógenes. Mas não sejas demasiado exigente, ó meu incomparável amigo, *para não tolheres o meu entusiasmo;* porquanto eu chego ao ponto culminante desta exposição, quando tivermos, depois de *tekhnê,* examinado *mekhanê.*

Esta palavra julgo-a ser a indicação de que um resultado atingiu grandes proporções, visto *mekos* significar *extensão vasta.* Dois elementos, pois, *mekos* e *anein* entram na formação do nome *mekhanê.* Mas, como acabo de dizer, importa-nos

---

Sphix, o que Kretschmer contesta, bem como com o monte *Phikion,* na Beócia. O nome interpreta-se a *estranguladora* e refere-se a um ser mítico aparentado com as sereias, que na crença popular foi igualado cedo com a grande esfinge do Egipto (ver O. Gruppe, *op. cit.,* I, p. 522).

13. Referência ao Canto VI da *Ilíada* (264, 265), onde Heitor responde à mãe que, após a batalha, lhe oferecia vinho, a fim de reparar as forças: *Não me ofereças vinho melífluo, venerável mãe, para não tolheres o meu entusiasmo e não me esquecer da minha valentia.*

20. Não é possível descobrir em *mekhané* (invenção engenhosa) um composto de *mékos* e *ánein=anútein* (levar a cabo); deve antes relacionar-se esta palavra com

chegar ao cimo desta exposição e inquirir qual o significado de *aretê* e de *kakia*.

Quanto ao primeiro, não vejo ainda claro; mas o outro parece-me evidente, porque concorda com todos os anteriores. Pois que as coisas caminham, nesse caso, deverá *kakia* ser tudo quanto caminha mal; e, quando existe na alma este mau caminhar para as coisas, é então que ela merece o nome de *kakia*, próprio do conjunto. O que seja, porém, *caminhar mal*, manifesta-o ela, creio eu, na *deilia*, a qual não explicámos ainda, tendo passado sobre ela, quando devíamos examiná-la depois de *andreia*, bem como muitos outros nomes que me parece termos omitido.

Deilia indica ser um laço forte que prende a alma, porque *lían* significa *força;* ela será, então, um laço não só forte, mas até o mais potente da alma, do mesmo modo que *aporia* é um mal, bem como, segundo parece, tudo quanto impede o movimento e não deixa caminhar. Isto, em meu entender, não significa outra coisa do que ter um passo contido e entravado. Ora, quando sobrevém isto à alma,

---

lat. *machina* e com got. *mag.* e ingl. *may*, formas provenientes do indo-europeu *magh* (cf. E. Boisacq, *op. cit.*, p. 636).

9. Quer dizer: *kakia* (vício) tem um sentido lato, referente a *tudo quanto caminha mal* e um sentido restrito respeitante à alma viciosa, que se deixa arrastar pelas coisas.

15-21. Segundo a concepção socrática, a palavra *deilia* (covardia) é composta de *desmós (laço)* e de *lían* (forte), o que está em contradição com as investigações filológicas, que a derivam do radical de *deos* (medo). Mas em *aporia* (embaraço) deve reconhecer-se o mesmo radical

então ela enche-se de vício. Aplicando-se, pois, o nome de *kakia* a tais casos, o seu contrário deverá ser *aretê* — palavra que significa, primeiramente, facilidade de passo e, depois, o curso livre que sempre tem a alma boa. De sorte que, como parece, esta designação é própria daquilo que *corre sempre*, sem obstáculo e livremente. O nome justo que merece é *airheitê*, mas talvez o autor quisesse dizer *hairetê*, julgando que esta propriedade era a melhor, de onde, feita a contracção, resultou, depois, *aretê*.

Quiçá, dirás ainda que eu invento; mas não; afirmo apenas que, se o que disse antes, se o nome de *kakia* é justo, devemos pensar o mesmo acerca de *aretê*.

Hermógenes. E quanto a *kakón*, por meio do qual explicaste muitos nomes precedentes, que poderá ele significar?

Sócrates. Por Zeus! Ele é extravagante e difícil de interpretar, em minha opinião. Aplicar-lhe-ei, portanto, o mesmo processo de há pouco.

Hermógenes. Qual?

---

que em *poros* (caminho) e nos seus derivados *porein* e *poréuesthai* (caminhar), o qual, antepondo-se-lhe *a*— privativo, recebe o sentido indicado no texto.

5-10. *Aretê* é explicada por meio de *aei rhéon* (que corre sempre), em conformidade com a teoria platónica de que todos os nomes que exprimem o bem e o útil comportam a ideia de movimento. Depois, *aei rhéon* transformou-se em *aeirheité* — forma que se assemelha a *haireté* (de *hairetós* = preferível), mas distinta etimològicamente de *areté* (cf. acima, p. 81, n. 3). — Em vez de *esta propriedade*, outro texto diz: *este modo de falar*.

Sócrates. Atribuindo também a ele uma origem bárbara.

Hermógenes. Creio que tens razão. Mas, se te parece bem, deixemos isso e tentemos inquirir como se justifica a designação de *kalón* e de *aiskhrón*.

Sócrates. Está bem. Quanto a *aiskhrón*, julgo ser claro o seu sentido e estar de acordo com o que temos dito. Com efeito, o que entrava e se opõe ao curso dos seres parece-me que foi, em toda a ocasião, menosprezado pelo autor dos nomes; e ao *que se opõe sempre ao seu curso* chamou, no caso presente, *aeiskhorrhoun*, que por contracção se pronuncia agora *aiskhrón*.

Hermógenes. E a respeito de *kalón*?

Sócrates. Este nome é mais difícil de compreender. O autor chama-o assim apenas por harmonia e alterando-lhe a forma por alongamento do *o*.

1-2. Ver p. 77, n. 23. — Que para Sócrates a palavra *kakón* seja difícil de interpretar não admira, pois que os etimologistas ainda hoje não se entendem, quanto à sua origem.

12. A palavra *aeiskhorrhoun*, que Platão inventa para explicar *aiskhrón* (feio) é um composto de *aei iskhon ton rhoun* (que se opõe sempre ao curso ou ao movimento) — explicação que está de acordo com o que se disse, *v. g.*, acerca de *deilia*, que, como vimos, exprime também oposição ao movimento.

15. Qual a razão? Porque, segundo o provérbio citado acima (p. 6), *as coisas belas são difíceis, quando se trata de as aprender*.

17. Este *o*, a que o texto dá o nome de *ou* (ver p. 34, n. 7), é, provàvelmente, equiparado a *ou* por Platão, como dá a entender a relação que adiante estabelece entre *kalón* (belo) e *kaloun* (que dá o nome). De facto, *o* e *ou* tinham um valor fonético muito semelhante. Assim, o produto da contracção de *o* + *o* era *o* fechado, bem como o *o* proveniente de alongamento compensatório, *v. g.*, em

Hermógenes. Como pode ser isso?

Sócrates. Ele parece ter recebido do pensamento a sua designação.

Hermógenes. Que dizes tu?

Sócrates. Olha! Qual julgas ser a causa da designação de cada um dos seres? Porventura, não é ela que determina os nomes?

Hermógenes. Com toda a certeza.

Sócrates. Não seria, então, o pensamento dos deuses ou dos homens ou de uns e doutros?

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Portanto, aquilo que deu e dá o nome às coisas não é o mesmo, não é o pensamento?

Hermógenes. Assim parece.

Sócrates. E não merece louvor tudo quanto produz o pensamento e a inteligência, ao passo que o contrário é censurável?

Hermógenes. Sem dúvida.

Sócrates. Ora, não produz a arte da medicina remédios e a do arquitecto construções? Qual a tua opinião?

---

didous (ou=o). Isto é indicado também pela contracção de *eo* em *eu*, no jón., e em *ou*, no *at.*, assim como pela representação gráfica em jón. por *eo* e *ao* dos ditongos *eu* e *au*. De outra parte, o ditongo primitivo *ou*, antes de adquirir o valor de *u*, tinha o valor de *o* fechado, como o comprovam *Spodías*, *odé*, *odéna*, que ocorrem desde 440 a. C., pelo menos parcialmente. Mas a ortografia *ou(=u)* do ditongo tanto primitivo, como não primitivo fora, desde o séc. V, tornando-se cada vez mais frequente, de sorte que por 360 a. C. substituiu quase totalmente a antiga, que se manteve todavia, ainda, em casos esporádicos, até aos fins do séc. III (ver Brugmann-Thumb, *Griehische Grammatik*, München, 1913, pp. 36 e 61; e H. Hirt, *Handbuch der Griechischen Laut-und Formenlehre*, Heidelberg, 1912, p. 160). Portanto, não era difícil estabelecer a relação entre as palavras mencionadas no texto.

Hermógenes. Eu penso o mesmo que tu.

Sócrates. Não produz, então, o belo coisas belas?

Hermógenes. Assim deve ser.

Sócrates. E não é isso, como nós afirmamos, o pensamento?

Hermógenes. Com toda a certeza.

Sócrates. Portanto, este nome *kalón* atribui-se com toda a propriedade ao pensamento, ao produtor de obras, que nós declaramos *belas* e acolhemos com prazer.

Hermógenes. Assim parece.

Sócrates. De nomes deste género, quais nos faltam ainda?

Hermógenes. Os relacionados com o bom e com o belo: o *proveitoso*, o *vantajoso*, o *útil*, o *lucrativo* e os seus respectivos contrários.

Sócrates. Tu por ti só já poderás, com certeza, encontrar o significado de *sumphéron*, examinando esta palavra segundo as explicações anteriores, pois que aparenta afinidade com *epistêmê*. Na verdade, ela não indica nada mais do que o movimento simultâneo da alma com as coisas e que os efeitos de

---

8. Segundo Sócrates, como parece, o pensamento identifica-se, em certo modo, com *kalón* (belo), porque é ele *que dá o nome (kaloun)* às coisas. Ora, sendo ele o *kaloun*, daqui se segue que o belo, por dever o seu nome ao pensamento, por isso mesmo é belo. Esta ilação, porém, supõe, naturalmente, que *kalón* e *kaloun* derivam da mesma raiz. Mas, considerando, além disso, que o pensamento produz coisas belas, Sócrates chega à mesma conclusão e afirma que, por essa causa, ele merece o nome de *kalón*.

uma tal operação devem os nomes *sumphéronta* e *súmphora* ao movimento simultâneo e em círculo.

Hermógenes. Assim parece.

Sócrates. Quanto a *kerdaléon,* este nome vem de *kerdos*. De sua parte, *kerdos* deixa perceber o que significa a quem o constituir, substituindo *d* por *n*; com efeito, é um outro modo de designar o bom. Ora, porque o bom se mistura a todas as coisas, atravessando-as, por isso, deu-se-lhe este nome, tendo-se em vista semelhante propriedade; com a inserção, porém, de *d* em vez de *n,* o nome foi pronunciado *kerdos.*

Hermógenes. E a respeito de *lusiteloun,* que te parece?

Sócrates. Eu creio, Hermógenes, que não devemos considerá-lo à maneira dos comerciantes, quando liquidam as suas contas. Em minha opinião, *lusiteloun* não tem esse significado; indica antes que, sendo o elemento mais rápido existente nos seres, não deixa parar as coisas, nem chegar a seu

---

2. Que relação tem *sumphéron* (proveitoso) com o movimento simultâneo? Isto é explicado por meio de *sumperiphéresthai* (mover-se simultâneamente e em círculo). Por analogia com esta palavra, Sócrates supõe a sua formação de *sumphéron* ou *sumphéronta* e de *súmphora,* cujo significado etimológico indica, portanto, segundo o texto, o *movimento simultâneo.*

12. Fazendo a substituição indicada, *kerdos* (ganho) transforma-se em *kernos,* que tem um significado muito diferente daquilo que Sócrates pretende. Mas, como se deduz do texto, esta palavra, segundo ele, deve relacionar-se com *keránnusthai* (misturar-se), a fim de se explicar a formação de *kerdaléon* (lucrativo).

18. Com efeito, *lusiteloun* é um composto de *luein* e *tele,* que, segundo esta etimologia, significa nada menos do que *pagar as dívidas* e, depois, por extensão de sentido, *ser vantajoso* ou *útil.*

termo o movimento daquilo que se move e estacionar e cessar; ao contrário, evita-lhe sempre o fim, se ele tenta sobrevir, fazendo-o incessante e eterno. É por essa causa, segundo me parece, que foi atribuído ao bom o nome de *lusiteloun*, pois que assim chamaram ao *que impede o fim* do movimento.

Relativamente a *ophélimon*, este nome é estrangeiro, do qual Homero se serviu em muitos passos, sob a forma de *ophéllein;* e não significa outra coisa do que o *crescimento* e a *criação*.

Hermógenes. E os contrários destes nomes como interpretá-los?

Sócrates. Aqueles que indicam uma negação, em meu parecer, podemos passá-los adiante.

Hermógenes. Quais são eles?

Sócrates. *Axúmphoron, anophelés, alusitelés* e *akerdés*.

Hermógenes. Dizes bem.

Sócrates. Mas *blaberón* e *zemiôdes* não os devemos omitir.

Hermógenes. Certamente.

Sócrates. *Blaberón* designa o *prejudicial ao curso (das coisas);* de sua parte, *blapton* significa o *desejo*

---

6. Este segundo sentido de *lusiteloun* é explicado por meio de *luon tò telos* (que priva do fim) — acepção perfeitamente justa, do mesmo modo que a primeira.

9. Tanto *ophélimon* (útil), como *ophéllein* (fazer inchar) derivam de *óphelos* (utilidade), substantivo composto do prefixo *o* (com) e de *phelo* — (cf. sânscr. *phálam* = ganho, vantagem), cujo sentido primário é *onde existe ganho* (ver E. Boisacq, *op. cit.*, p. 732).

10. Em vez de *criação* ou *criar* dos códices, Orelli e Heindorf lêem *fazer engordar*.

16. Na formação de todos estes nomes entra um *a* negativo; significam, portanto, o contrário de *proveitoso*, de *útil*, de *vantajoso* e de *lucrativo*.

de prender. Ora, *prender* e *ligar* são a mesma coisa e incluem sempre uma censura. Portanto, *o que deseja prender o curso (das coisas)* devia chamar-se com toda a propriedade *boulapteroun;* mas, como parece, embelezou-se a palavra, tranformando-se em *blaberón*.

Hermógenes. Os nomes, Sócrates, saem-te com formas arrevezadas. Agora, ao pronunciares essa palavra *boulapteroun*, tinhas a aparência, por assim dizer, de teres preludiado na flauta a ária de Atena.

---

4. Esta palavra inventada por Platão é composta de três elementos: *boul-*, cf. *boulesthai* (querer), *apte-*, cf. *aptein* (prender) e *rhous* (curso). Daqui resultou, segundo Platão, a forma reduzida *blaberón* (prejudicial) equivalente a *blapton* (que prejudica).

10. A respeito de ária ou *nomos*, devemos observar que, pelo tempo de Hesíodo, a arte dos aedos homéricos dividia-se em dois ramos: a *rapsódia* e a *citaródia* (canto acompanhado de cítara). Este segundo género, cuja melodia se atribui a Terpandro, era precedido de um proémio puramente melódico, a que davam o nome de *nomos*. Posteriormente, porém, pelo séc. VIII, com a invasão da música oriental, particularmente da *aulódia* (canto acompanhado de flauta) oriunda da Frígia, a música grega atingiu grande desenvolvimento e adquiriu poderosos meios de expressão. *Nomos* era também a designação das *aulódias* atribuídas ao frígio Olimpo e que faziam parte do culto dos deuses. Todavia não parece que seja a esta espécie de *nomos* que se refira o texto. Com o desenvolvimento da tragédia grega, cujos coros, assim como grande parte dos solos, eram acompanhados de flauta, o elemento puramente musical, sobretudo em Eurípides, tomou, por vezes, grande predomínio. Isto sucedeu principalmente nos solos, à medida que os coros iam perdendo importância, sob a influência do novo ditirambo e da nova arte citaródica, formando-se assim um *nomos* diferente do de Terpandro. Era este uma peça longa, de várias partes, composta e executada por citarodos, que

Sócrates. Não sou eu, Hermógenes, a causa disso, mas os autores dos nomes.

Hermógenes. Dizes bem. E quanto a *zemiôdes*, qual será o seu significado?

Sócrates. Qual será o significado de *zemiôdes?* Vê, Hermógenes, como eu digo a verdade, quando afirmo que o significado dos nomes se altera consideràvelmente pelo acréscimo ou subtracção de letras, do mesmo modo que mudanças, por pequenas que sejam, os fazem, às vezes, significar o contrário, como sucede, por exemplo com *deon*. Eu pensei nisto, ao reflectir, há pouco, no que devia dizer-te, isto é, que a nossa língua moderna, esta bela língua também fez a *deon* e a *zemiôdes* significarem o contrário, desfigurando-lhes o sentido, o qual a antiga revela claramente num e no outro nome.

Hermógenes. Que queres dizer com isso?

Sócrates. Eu vou explicar-to. Tu sabes que os nossos antepassados empregavam com frequência *i* e *d*, principalmente as mulheres, que são as que melhor conservam o antigo falar. Hoje, porém, o *i*

---

acolhia todas as inovações de Frínis e de Timóteo, e deixava campo livre à virtuosidade, tanto no canto como no acompanhamento. A esta espécie de *nomos* é que se refere, certamente, o texto (ver Lübkers *op. cit.*, pp. 690, 691).

14. *Deon* (obrigatório) *e zemiôdes* (prejudicial) serão explicados adiante.

22. Com isto concorda o que escreveu Cícero (*De orat.*, 12): *As mulheres são quem mais pura conservam a herança dos antigos, porque, desconhecedoras de muitos falares, não esquecem jamais o que primeiro aprenderam.*

é substituído por *e* ou *ê* e o *d* por *z*, por julgarem-nos mais esquisitos.

Hermógenes. Como é isso?

Sócrates. Nos tempos mais vetustos, uns chamavam, por exemplo, ao *dia himera* e outros *hèmera;* hoje, porém, dão-lhe o nome de *hêmera*.

Hermógenes. Assim é.

Sócrates. Mas não sabes tu que só o nome antigo exprime o pensamento do seu autor? A razão por que os homens chamaram ao *dia himera* não é outra do que a alegria que sentiam, ao verem nascer da noite a luz por eles desejada.

Hermógenes. Talvez.

Sócrates. Mas hoje não se pode perceber o significado de *hêmera*, sob a forma disfarçada que *himera* recebeu. Não obstante, alguns pensam que o dia

---

1. O texto diz: *ou eta*. Como esta vogal não tem correspondente no alfabeto português, representamo-la simplesmente por *ê*, devendo contudo advertir-se que o circunflexo indica apenas que se trata de uma vogal longa, diferente do épsilo *(e)*, que era breve. Quanto à qualidade de som, alguns investigadores opinam que a primeira era aberta, ao passo que a segunda tinha um som fechado. O mesmo se deve dizer, a respeito de *ómicro (o)* e de ómega *(ô)*. (Ver James Gow-S. Reinach, *Minerva*, Paris, p. 7; e H. Hirt, *op. cit.*, p. 83; etc.).

15. A palavra *hêmera* (dia) é aproximada aqui, sob a forma de *himera*, do verbo *himeirein* (desejar). Que, porém, tivesse, em tempos antigos, a forma de *himera*, não parece provável. A sua forma mais antiga é *êmar* (*âmar* na poesia lírica) empregada com frequência por Homero, a qual, como C. J. Ruijgh provou, *pertence, sem dúvida alguma, ao substrato aqueu da tradição épica* (*L'Élement Achéen dans la Langue Épique*, Assen, MCMLVIII, pp. 120, 121). Depois, pela relação *pîar: pieira*, de *êmar* formou-se *hêmera*, no jón.-at., ou *amera*, no dór., beoc., arc. e eól.

domestica; por esse motivo é que o chamaram assim.

Hermógenes. A mim parece-me isso.

Sócrates. Acerca de *zugón*, os antigos, como sabes, davam-lhe o nome de *duogón*.

Hermógenes. Sem dúvida alguma.

Sócrates. Ora, *zugón* não indica nada, ao passo que o nome de *duogón* foi dado com toda a propriedade aos dois animais jungidos para o tiro; hoje, porém, diz-se de preferência *zugón*. E a estes assemelha-se uma grande quantidade de nomes.

Hermógenes. Provàvelmente.

Sócrates. Deste modo, pois, é que *deon*, primeiramente, pronunciado assim, significa o contrário de todos os nomes referentes ao bem; porquanto, sendo uma forma de bem, assume a aparência de cadeia e de obstáculo ao movimento, como se fosse irmã de *blaberón*.

Hermógenes. É muito verosímil, Sócrates, que assim seja.

---

1. Estoutra interpretação de *hêmera* baseia-se na semelhança desta palavra com *hêmera* (neutro pl. de *hêmeros, on* = manso, doméstico).

8. A palavra *duogón*, que deve explicar a etimologia de *zugón* (jugo), é formada, segundo Platão, pelo numeral *duo* (dois). Mas, apesar da existência de *dugón* em beócio, nem por isso se pode afirmar que este numeral entre na sua formação, pois nenhuma das línguas indo-europ. autoriza um tal parecer. O segundo elemento — *gon* é relacionado com um derivado de *agein* (levar).

13. *Deon* (obrigatório) é aqui considerado partic. pres. de *dein* (ser obrigado); mas, por outra parte, assemelha-se ao partic. do homógrafo *dein* (prender), donde deriva *desmós* (cadeia).

Sócrates. Mas não é assim, se te servires do antigo nome, o qual tem mais probabilidades de ser exacto do que o actual; ele concordará com os bens mencionados anteriormente, se substituíres *e* por *i*, como antigamente, visto *dion*, não *deon*, designar, de sua parte, o bem, aquilo que é causa de louvor. E, deste modo, o que impôs os nomes não se contradiz a si mesmo; pelo contrário, *déon, ophélimon, lusiteloun, kerdaléon, agathón, xumphéron* e *euporon* parecem ser a mesma coisa e significar, com nomes diferentes, que aquilo que *ordena* e *caminha* é elogiado por toda a parte, ao passo que aquilo que impede e o que encadeia implica censura. Isto sucede também com *zemiôdes;* assim, se em conformidade com a antiga pronúncia, trocares o *z* por *d*, parecer-te-á que o nome, pronunciado *demiôdes*, se refere ao que *impede a marcha.*

Hermógenes. E quanto a *hedonê*, a *lúpê*, a *epithumia* e a nomes como estes, Sócrates?

Sócrates. Não me parecem muito difíceis, Hermógenes. Acerca de *hedonê*, eu creio que este nome foi dado à tendência para o *gozo;* mas a designa-

---

4. Referência aos nomes, que, como pode ver-se nas páginas precedentes, não só designam o bem, mas ainda o movimento.

5. *Dion* equivale, neste caso, a *diion*, isto é, a *dia-ion* (que passa através). Assim considerada, esta palavra opõe-se diametralmente a *deon*, que, como vimos, exprime a ideia de *prender* e, portanto, uma oposição manifesta à ideia de movimento.

17. Platão prescinde do significado ordinário que tem a palavra *dêmiôdes* (popular), para a interpretar como um equivalente de *doun tò ión* (que impede a marcha).

ção *hedonê* está por *heonê*, a que se inseriu um *d*; e *lupê* julgo ter tal nome da *dissolução*, por que o corpo passa no sofrimento. Por sua vez, *ania* é um *empecilho do movimento;* e *algedôn* parece-me ser palavra estrangeira, derivada de *algeinós*. *Odunê* chama-se assim, talvez, da *penetração* da dor. *Akhthedôn*, como é manifesto a toda a gente, figura a *gravidade* do movimento. *Kharâ* parece ter este nome por causa da *efusão* e da facilidade do *curso*

---

1. A palavra *hêonê* deve corresponder a *hê ónêsis* (gozo, fruição); e a inserção de *d*, para a transformar em *hedoné* (prazer), é meramente conjectural.

2. *Dissolução* diz-se em grego *diálusis*, que muito dificilmente se poderá relacionar com *lupe* (dor). Com efeito, *diálusis (dia-luein)* deriva da raiz *leu: lu* (cf. lat. luo = libertar); por outra parte, *lupe* teve origem na raiz *leu – p*, relacionada com *leu – g* (cf. lat. *lugeo*), que se considera um prolongamento de *leu*, (cf. A. Walde, *op. cit.*, p 415: e. E. Boisacq, *op. cit.*, pp. 591-583).

3-4. Segundo esta interpretação, *ania* (moléstia) é um composto de *an* (partícula negativa) e de *ienai* (marchar). Quanto a *algedón* (sofrimento), ainda que Sócrates considera esta palavra estrangeira ou estranha ao ático, todavia encontrámo-la em Isócrates, Sófocles, Eurípides e com frequência em Platão. Nela entra o sufixo *– dón* (lat. *do*) e o elemento *alge –* que existe não só em *algeinós* (doloroso), mas em muitas outras palavras.

5. A relação entre *odune* (dor) e *éndusis* (penetração) é apenas aparente.

7. *Akhthedón* (aflição) significa pròpriamente *carga* ou *peso*.

8. Sócrates explica *kharâ* (alegria) por meio de *khein* (derramar), existente em *diá-khusis* (efusão), e em *rhoé* (curso ou corrente), segundo a concepção antiga, que considerava a alma dilatada na alegria e contraída na tristeza.

da alma. *Terpis* deriva de *terpnón* que, por sua vez, se chama assim da *infiltração* através da alma, semelhante a um sopro, a qual com razão se deveria denominar *hérpnoun;* no curso do tempo, porém, o nome foi transformado em *terpnón*.

Passemos a *euphrosunê*. Esta palavra não precisa de explicação, pois toda a gente vê claramente que do *movimento harmónico* da alma com o das coisas se formou, com razão, *eupherosune;* não obstante, nós dizemos *euphrosunê*. *Epithumia* tão-pouco apresenta dificuldades; evidentemente recebeu este nome da força *que tende para o sentimento da cólera,* o qual, por sua vez, se chama *thumós,* por causa da *impetuosidade* e da ebulição da alma.

Examinemos agora *hímeros*. Tal designação foi dada à corrente que arrasta com toda a força a alma; e porque corre com ímpeto após as coisas, levando a alma na violência do seu curso, por isso, atendendo a este poder, é que ela tem o nome de *hímeros*. Doutra parte, a palavra *pothos* indica ser própria não do que está presente [ao desejo e ao curso], mas do que se encontra ausente, algures;

1-5. *Térpsis* (contentamento) e *terpnón* (aprazível) são palavras oriundas, realmente, da mesma raiz. A segunda, para Platão, é um composto de *hérpsis* (infiltração) e de *pnoê* (sopro).

6. *Euphrosunê* (alegria) deve, portanto, equivaler a *eupherosunê,* em cuja formação entra *eu-phéresthai* (mover-se harmònicamente).

13. *Thumós* (cólera) deriva, pois, de *thúsis* (impetuosidade). Ora, antepondo-lhe *epi* (para) e acrescentando-lhe o sufixo *—ia,* teremos *epithumia* (tendência para a cólera ou paixão).

15-20. *Hímeros* (desejo) é interpretada como equivalendo a *hiémenos rhei* (corre com ímpeto) e a *ephiémenos* (no encalço de).

21. O texto entre colchetes foi excluído por Ast.

por isso denomina-se agora *pothos* o que antes era *hímeros*, quando estava presente aquilo que se desejava; uma vez, porém, desaparecido, este *hímeros* toma o nome de *pothos*. Quanto a *eros*, esta palavra indica uma corrente que corre do exterior para a alma, não peculiar a quem a experimenta, mas introduzida pelos olhos; por essa causa, antigamente chamava-se *esros*, de *esrhein*, com *o* em vez de *ô*; todavia hoje chama-se *erôs* pela troca de *o* por *ô*.

Mas que tens tu ainda a sujeitar ao meu exame?

Hermógenes. Que te parece a respeito de *doxa* e de nomes semelhantes?

Sócrates. *Doxa* chama-se assim, devido à tendência a que cede a alma que pretende conhecer a natureza das coisas, ou ao tiro do arco. Mas creio que é preferível esta explicação. *Oiêsis*, por exemplo, concorda com ela; porquanto *oisis* parece

---

4. Esta palavra, que pode traduzir-se por *saudade*, atendendo a que se refere a alguma pessoa ou coisa ausente, Platão deriva-a de *pou* ou *pothi* (algures).

7. Isto mesmo diz Eurípides (*Hipólito*, 525-527): *Eros, que instilas o desejo nos olhos e introduzes um suave prazer nas almas daqueles, a que fazes guerra...*

8. *Ésros* é, como outras, uma palavra inventada por Platão, com a qual pretende explicar *eros (amor)* e que supõe ser derivada do verbo *es* – ou *eis-rhein* (correr para dentro). Tem, porém, origem mais complicada, a respeito da qual os etimologistas não se entendem.

9. O texto diz: *pela troca de* ou *por* ô (ver p. 3, n. 7). Como é sabido, o antigo alfabeto ático possuía apenas um sinal, para indicar a vogal *o* (cf. p. 80, n. 2). De resto, convém notar que em Homero ocorre *eros*, também com ómicro, não obstante em Mileto e nas regiões do jónio oriental se poder verificar a existência de ómega, desde o séc. VIII/VII a. C. (Thumb-Kieckers, *Handbuch der Griechischen Dialekten*, Heidelberg, 1932, p. 38).

designar o *movimento* da alma para o objecto, para a natureza de cada um dos seres, assim como *boulê designa o jacto* e *boulesthai, tender para,* bem como *deliberar*. Todas estas palavras que seguem a *doxa* aparentam figurar o jacto, do mesmo modo que *aboulia,* ao contrário, parece ser um *desacerto,* na suposição de que se erra o alvo e não se atinge aquilo em que se queria acertar, o qual fazia o objecto de uma deliberação e de um desejo.

Hermógenes. Parece-me, ó Sócrates, que já aduzes explicações em demasia.

Sócrates. É que a inspiração divina está a chegar a seu termo. Todavia quero ainda antes explicar *anankê,* porque está na sequência aos sobreditos nomes, assim como *hekousion*. Quanto a este, significa o que *cede* e não resiste; mas, repito, *cede ao movimento,* ao movimento voluntário indicado por este nome. Doutra parte, *anankaion,* bem como o resistente, porque se opõe à vontade, deve referir-se ao erro e à ignorância, semelhante a uma viagem por entre barrancos, que, sendo intransitáveis, ásperos e cobertos de matagais, impedem a marcha. Daqui, pois, é que se tirou, talvez, a palavra

---

4. *Doxa* (opinião) para Platão deriva de *diôxis* (tendência para ou perseguição) ou antes de *toxon* (tiro do arco). Esta segunda interpretação, sobretudo, é relacionada com *oiêsis* (crença), que, por sua vez, se deve relacionar com *oisis* (cf. *oistós* = dardo).

6. Assim como *bolê* (jacto) explica *boulé* (vontade), do mesmo modo *aboulia* (irreflexão) é explicada por meio de *atukhia* (desacerto).

12. Referência à inspiração atribuída a Êutifron (ver acima, p. 43, n. 5).

anankaion, pela semelhança que tem com a viagem por entre barrancos.

Bom! Enquanto não nos abandona a força, não a deixemos afrouxar; e tu continua, interroga-me!

Hermógenes. Eu vou interrogar-te, então, sobre os nomes de máxima importância e mais belos, sobre *alêtheia*, *pseudos*, *on* e sobre o próprio assunto de nossa conversa, sobre *ónoma*. Porque é que este tem uma tal designação?

Sócrates. Escuta! Dás tu a alguma coisa o nome de *maiesthai?*

Hermógenes. Certamente; a *procurar*.

Sócrates. Pois fica sabendo que esta palavra tem semelhanças com um nome formado em conformidade com uma sentença que diz que *ónoma* é o ser que constitui o objecto da investigação. Isto podes reconhecê-lo melhor ainda naquilo, a que chamamos *onomastón*, porquanto o termo diz aqui, claramente, que o ser é aquilo acerca do qual se faz a investigação.

Quanto a *alêtheia*, também ela parece ser um composto semelhante aos outros nomes, pelo qual

---

1. *Hekousion* (voluntário) e *ananke* (necessidade) opõem-se mùtuamente. Assim, *hekousion* é equiparado a *eikon tô ionti* (que cede ao movimento da vontade), ao passo que *ananke*, que Sócrates interpreta como um composto de *aná* (ao longo de) e *ankê* (precipícios), deve, por isso, exprimir uma ideia oposta ao mesmo movimento da vontade, de onde se formou, depois, *anankaion* com o sentido de *dificultoso* e *cheio de obstáculos*.

15-18. Portanto, *ónoma* (nome) e *onomastón* (a nomear) são, segundo Sócrates, compostos de *on* (ser), *hou* (do qual) e da forma platónica *masma* (investigação), derivada de *maiesthai*, que tem por sinónimo *zetein* (procurar).

se designa, verosìmilmente, o movimento divino do ser, dando-se a *alêtheia* o significado de *divino error*.

Por sua vez, *pseudos* indica uma oposição ao movimento; mas, porque chovem e tornam a chover injúrias sôbre o que está parado e é forçado a repousar, com semelhanças com os que dormem, por essa causa acrescentou-se-lhe *ps*, para ocultar o significado do nome.

Quanto a *on* e a *ousia*, estas palavras concordam no significado com *alêthés*, depois da ablação de *i*, porque *on* não significa outra coisa do que *indo* e *ouk on*, segundo alguns, equivale a *não indo*.

---

2. *Alêtheia* (verdade) é explicado com um composto de *alê* (divagação) e *theia* (divina). A verdadeira etimologia, porém, é *lethe* (de *lanthanein* = esconder) com o pref. *a* (negativo).

4-8. A explicação de *pseudos* (mentira) por meio de *kathéudousi* (partic. pres., no dat. plural do verbo *kateudein* = dormir) é meramente imaginária.

10-13. As formas *on* (ser) e *ousia* (essência), de uma parte, e *ion* (indo) e *ouk ion* (não indo), da outra, baseiam-se sobre radicais diferentes e irredutíveis. A sua mútua aproximação e relação com *alêthés* (verdadeiro) não se pode, pois, tomar a sério.

VII

OS NOMES PRIMITIVOS E A DEFINIÇÃO DE NOME

Hermógenes. Ó Sócrates, como parece, tu tens com a máxima habilidade reduzido estas palavras aos seus primeiros elementos. Mas, se alguém a respeito de *ion,* de *rheon* e de *doun,* te perguntasse qual a sua exactidão...

Sócrates. Que lhe responderíamos, queres tu dizer, não é verdade?

Hermógenes. Por certo.

Sócrates. Pois bem! Há pouco recorremos a um processo que parece justificar, em certo modo, a nossa resposta.

Hermógenes. Qual foi ele?

Sócrates. Dar o nome de *bárbaro* àquilo que desconhecemos. Talvez conviria, verdadeiramente, a estes nomes também uma tal designação; talvez seriam também, por causa da sua antiguidade, os nomes primitivos difíceis de reconhecer, porque, tendo sido eles retorcidos em todas as direcções, não admira que a antiga pronúncia, em comparação da actual, não se distinga de uma pronúncia bárbara.

---

4. Quanto a *ion, rheon* e *doun,* ver pp. 93, n. 5-10; 103, n. 17; e 109, n. 10-13.

Hermógenes. As tuas palavras não deixam de ser acertadas.

Sócrates. Sim, o que digo é razoável. Todavia não me parece que a questão admita subterfúgios; mas devemos esforçar-nos por examinar as coisas a fundo. Ponderemos, pois, a hipótese de que seria mister interrogar sempre acerca das expressões que entram na formação dos nomes e informar-nos, em seguida, a respeito das partes, de que são formadas as expressões e assim sucessivamente; não devia o respondente, acabar por desistir?

Hermógenes. Assim me parece.

Sócrates. Quando é, então, que o que desiste não teria razão para desistir? Não seria, quando chegasse àqueles nomes que são, por assim dizer, os elementos dos outros e das frases? Pois que, sendo assim, eles não devem aparecer mais como compostos de outros nomes. Por exemplo: como há pouco dizíamos, *agathón* compõe-se de *agastón* e de *thoón*. Ora, nós poderíamos, talvez, derivar *thoón* de outros nomes e estes de outros diferentes; mas, se, enfim, chegássemos ao que já não é composto de nomes vários, diríamos com razão que estávamos na posse de um elemento, o qual não importa já referir a outros nomes.

Hermógenes. Parece-me acertado o que dizes.

Sócrates. Os nomes, sobre os quais versa actualmente a tua pergunta, são, porventura, elementares e deveremos, portanto, seguir outro caminho no exame de sua justeza?

Hermógenes. Provàvelmente.

Sócrates. É provável, sem dúvida, Hermógenes. Em todo o caso, os nomes aduzidos anteriormente parecem reduzir-se a esses. Sendo assim, como eu julgo, então, ânimo! Acompanha-me de novo no

exame, para que não diga dislates, ao expor qual deva ser a justeza dos nomes primitivos.

Hermógenes. Cuida só de falar, que eu, quanto de mim depende, acompanhar-te-ei.

Sócrates. Bom! Que a justeza de cada nome é só uma, tanto dos primitivos como dos derivados, e que nenhum deles, pelo facto de ser nome, supera os outros, eis o que a mim me parece e creio que também a ti.

Hermógenes. Com toda a certeza.

Sócrates. Mas a justeza dos nomes que acabamos de examinar consistia apenas em revelar a natureza de cada um dos seres.

Hermógenes. Porque não?

Sócrates. Portanto, os nomes primitivos e os derivados devem apresentar este mesmo carácter, em igual grau, se na realidade eles são nomes.

Hermógenes. Sem dúvida.

Sócrates. Mas os derivados, como parece, só por intermédio dos primitivos é que poderiam conseguir este resultado.

Hermógenes. Provàvelmente.

Sócrates. Bom! E os nomes primitivos, não se apoiando sobre outros, de que modo nos poderão indicar os seres, com a maior claridade possível, se de facto eles devem ser nomes? Responde ao seguinte: se não tivéssemos voz nem língua e quiséssemos indicar as coisas uns aos outros, não tentaríamos, porventura, isso, como os mudos, fazendo sinais com as mãos, com a cabeça ou com o resto do corpo?

7-8. Ou: *se distingue dos outros*, como L. Méridier, L. Robin, etc., traduzem.

Hermógenes. Como seria isso possível de outro modo, Sócrates?

Sócrates. Eu julgo que, se quiséssemos indicar a direcção para o alto e o que é leve, levantaríamos a mão para o céu, traduzindo pelo gesto a própria natureza da coisa; vice-versa, se fosse a direcção contrária e o que é pesado, abaixá-la-íamos para o solo. E, se quiséssemos representar um cavalo na carreira ou outro animal qualquer, os nossos corpos e as nossas atitudes, como tu sabes, assemelhar-se-iam a eles, o mais possível.

Hermógenes. Deve ser, necessàriamente, como dizes, creio eu.

Sócrates. Assim, segundo penso, a representação de uma coisa qualquer faz-se [por meio do corpo], imitando o corpo aquilo que se quer representar.

Hermógenes. Sim.

Sócrates. Mas, quando queremos representar por intermédio da voz, da língua ou da boca, não conseguiremos, então, nós a representação de cada coisa, a que se consegue por esses meios, sempre que nos servimos deles, para imitar o que for?

Hermógenes. Forçosamente, em minha opinião.

Sócrates. Um nome, portanto, como parece, não passa de uma imitação, por meio da voz, daquilo que imita e nomeia o imitador, sempre que se serve da voz para imitar.

Hermógenes. É o meu parecer.

---

15. Schanz omite o texto entre colchetes.

24. Com a definição de nome, de que se trata aqui, compare-se o que Platão diz no *Sofista* (261 e — 262 a): *ESTRANGEIRO. ...Nós possuimos, com efeito, um duplo género de sinais, para designarmos vocalmente o ser. TEETETO. Quais são eles? ESTRANGEIRO. Uns cha-*

Sócrates. Por Zeus! A mim é que não me parece ainda, meu amigo, que seja boa a definição.

Hermógenes. Porquê?

Sócrates. Porque seríamos obrigados a concordar que aqueles que imitam as ovelhas, os galos e outros animais os nomeiam, quando os imitam.

Hermógenes. Falas com acerto.

Sócrates. Portanto, parece-te boa a conclusão?

Hermógenes. Não. Mas que espécie de imitação, Sócrates, seria então o nome?

Sócrates. Em primeiro lugar, como eu julgo, não seria nenhuma, se na imitação das coisas nos servimos dos mesmos meios que a música, pois, neste caso, é também com a voz que as imitamos; em seguida, se imitamos os mesmos objectos que a música imita, isto não equivalerá, em meu entender, a denominar. O que pretendo dizer é o seguinte: não tem cada uma das coisas som e forma e muitas delas também cor?

Hermógenes. Sem dúvida alguma.

Sócrates. Portanto, se alguém imita estas propriedades, não parece que consista nestas imitações a arte de denominar. Porquanto, de entre elas, uma constitui o objecto da música e a outra da pintura; não é verdade?

Hermógenes. Sim.

---

mam-se nomes, outros verbos. TEETETO. Define cada um deles. ESTRANGEIRO. O sinal referente às acções tem o nome de «verbo». TEETETO. Sim. ESTRANGEIRO. E o que se refere àqueles que as praticam e é indicado pela voz, esse chama-se «nome».

2. Como observa L. Mérider, Sócrates segue aqui o seu processo característico: rejeita como imperfeita a definição proposta a Hermógenes, para a substituir por uma outra mais exacta (*op. cit.*, p. 110 e seg.).

Sócrates. E, quanto ao seguinte, qual a tua opinião? Não possui cada coisa, em teu parecer, uma essência própria, assim como uma cor e as outras propriedades, de que falámos, há momentos? Em primeiro lugar, quanto à cor em si e ao som, não tem cada uma destas propriedades uma essência, do mesmo modo que todas as outras coisas que merecem o apelativo de *ser?*

Hermógenes. Assim me parece.

Sócrates. E que concluir daí? Se pudéssemos imitar, por meio das letras e das sílabas, a essência própria de cada coisa, mostraria, porventura, cada uma o que é em si ou não?

Hermógenes. Absolutamente.

Sócrates. E que nome darias a quem tivesse esse poder? Aos precedentes chamaste, a um músico e ao outro pintor. A este como chamarias?

Hermógenes. Creio que é isto, Sócrates, o que procuramos há muito. Esse homem seria o denominador.

Sócrates. Sendo isso verdade, não parece que devemos agora examinar aqueles nomes, acerca dos quais versava a tua pergunta — *rhoé, ienai* e *skésis* — para vermos se, por meio das letras e das sílabas, o autor consegue ou não apoderar-se do seu ser, de maneira a imitar-lhe a essência?

Hermógenes. Sem a menor dúvida.

Sócrates. Pois bem! Vejamos, então, se esses são os únicos de entre os nomes primitivos ou se ainda há muitos mais.

Hermógenes. Creio que ainda há outros.

---

24. *Skhesis* (atitude) deriva do radical de *skhein* (aor. inf. de *ekhein* = ter). A respeito de *rhoê* e *ienai*, ver p. 104, nn. 3-4 e 8.

Sócrates. Provàvelmente. Mas qual seria a maneira de distinguir, onde o imitador começa a imitação? Visto ser pelas sílabas e pelas letras que se realiza a imitação da essência, o processo mais exacto é distinguir primeiro os elementos, como fazem os que se dedicam aos ritmos, os quais, só depois de distinguirem o valor dos elementos, é que passam ao exame dos ritmos. Não é assim?

Hermógenes. É.

VIII

O MÉTODO A ADOPTAR E O VALOR DOS ELEMENTOS

Sócrates. Não devemos distinguir, então, primeiro as vogais; em seguida, os elementos privados de som e de ruído de todos os outros, segundo as suas espécies — assim se exprimem os peritos nestas matérias — ; e, depois, os elementos que não são vocálicos nem mudos? E, entre as vogais, não se devem separar as que são de espécies diferentes? Depois de havermos distinguido deste modo, importa, por outra parte, distinguir todos os seres, a que se devem impor os nomes, examinando se há categorias, a que se reduzam todos, assim como

---

6. No *Filebo* (18 b c), Sócrates apresenta a seguinte classificação das letras, que atribui a um tal Teuth: *Foi este o primeiro que... descobriu as vogais e que estas eram não uma, mas várias. Descobriu, depois, outras letras que, apesar de não participarem da natureza das vogais, possuem, todavia, um certo som, bem como número determinado... Além disso, distinguiu uma terceira espécie de letras, a que hoje damos o nome de mudas. Depois disto, distinguiu as mudas umas das outras; fez, em seguida, o mesmo com as vogais e com as letras médias, e, tendo determinado o seu número, deu a todas e a cada uma delas o nome de elemento* (cf. *Teeteto*, 203 b).

os elementos, as quais possam indicá-los, e também se neles existem espécies, do mesmo modo que nos elementos ou letras. Depois de termos estudado bem a fundo todos estes problemas, é que poderemos atribuir cada elemento, segundo a sua semelhança, quer se deva atribuir um só a um único objecto, quer muitos, conjuntamente, a um objecto particular. É deste modo que procedem os pintores, que, para conseguirem a verosimilhança, empregam, umas vezes, só a cor de púrpura, outras, uma cor diferente; e, por vezes, misturam muitas, por exemplo, quando preparam a cor da carne ou outra parecida, pois, como eu creio, cada imagem parece exigir um tom particular. Assim também nós aplicaremos os elementos às coisas, um único a uma única, aquele que for tido por necessário, ou muitos conjuntamente, formando, desta maneira, o que chamamos *sílabas* e, depois, ajuntando as sílabas, delas faremos os nomes e as frases, dos quais comporemos, então, um grande e belo conjunto, como o ser vivo há pouco reproduzido pela pintura — comporemos o discurso por meio da arte dos nomes ou da retórica ou por meio de outra arte qualquer. Melhor, não somos nós que o compomos — eu fui levado pela torrente das palavras — ; os antigos é

---

9. Em vez de *frases*, costuma, ordinàriamente, empregar-se aqui a palavra *verbos*. Não há dúvida de que o termo *rhêma* tem também este significado; mas, como nota L. Robin, parecendo ser a intenção de todo o *Crátilo* estabelecer que a linguagem é um sistema de complexidade crescente (sistema de sons elementares ou palavra, de palavras ou frase, de frases ou discurso), não existe nenhum motivo, para se dar a *rhêma* um significado diferente do que no texto lhe foi dado (cf. *op. cit.*, p. 1308, n. 122).

que foram os autores da composição, tal como ela se nos apresenta hoje.

Quanto a nós, se soubermos examinar todos estes problemas, segundo a arte, devemos, depois de termos feito as mesmas distinções, observar, da mesma maneira, se os nomes primitivos e os derivados têm ou não as condições convenientes. Proceder de outro modo, meu caro Hermógenes, talvez seja impróprio e contrário ao método.

Hermógenes. Por Zeus! É possível, Sócrates.

Sócrates. Como assim? Tu julgas que serias capaz de fazer estas distinções? Quanto a mim, não era.

Hermógenes. Eu muito longe disso.

Sócrates. Desistiremos, então, ou queres que o tentemos, assim como pudermos, por pouco que nos seja possível perceber do assunto? Há pouco, tínhamos declarado aos deuses que, ignorantes da verdade, explicávamos por conjecturas as opiniões dos homens acerca deles. Deste modo, avancemos também agora, dizendo a nós próprios que, se estas distinções devem ser feitas por nós ou por outro qualquer, é assim que devem ser feitas; e, presentemente, ocupemo-nos delas, segundo as nossas posses, como o provérbio diz. Parece-te assim ou que é que tu pensas?

Hermógenes. É precisamente essa a minha opinião.

Sócrates. Eu creio, ó Hermógenes, que há-de parecer ridículo explicar as coisas por meio de letras e de sílabas, como se estas fossem uma imitação

---

18. Cf. p. 53 e seg.

24. Alusão a um provérbio semelhante ao citado no *Hípias Maior* (301 c.): *Não como se quer, mas como se pode.*

delas. Todavia assim é necessário; porquanto não temos nada melhor a que nos possamos referir acerca da verdade dos nomes primitivos, a não ser, se o preferes, que imitemos os autores dramáticos, que, quando se vêem em apuros, recorrem a máquinas e elevam deuses ao ar. Do mesmo modo, tiremo-nos também de dificuldades, dizendo que os nomes primitivos são uma instituição dos deuses e que daí lhes advém a sua justeza. Porventura, não será esta a nossa melhor resposta? Ou será estoutra, a saber, que nós recebêmo-los de certos Bárbaros e que os Bárbaros são mais antigos do que nós? Ou ainda esta: que, por causa da sua antiguidade, é impossível examiná-los, do mesmo modo que os nomes bárbaros? Todos estes subterfúgios seriam, na verdade, muito engenhosos para quem não quisesse dar razão da justeza dos nomes primitivos.

Certamente, de qualquer modo que se desconheça a justeza destes nomes, tão-pouco se poderá conhecer a dos derivados, que, necessàriamente, são explicados por aqueles, acerca dos quais a gente nada sabe. Por outra parte, quem afirmar ser entendido a respeito destes últimos deve, evidentemente, poder dar a explicação mais perfeita e exacta dos nomes primitivos, ou então reconhecer que sobre os derivados não dirá mais que frioleiras. Pensas tu de uma maneira diferente?

Hermógenes. Não, absolutamente, Sócrates.

Sócrates. Pois eu, de minha parte, julgo que é em extremo ousada e ridícula a impressão que tenho

---

5. Este processo foi empregado, sobretudo, por Eurípides, a que Aristóteles censura na *Poética* (XVI, II): *Evidentemente, o desfecho da fábula deve provir da própria fábula e não, como na* Medeia, *de uma máquina.*

acerca dos nomes primitivos. Se quiseres comunicar-ta-ei; e tu, se te for possível obter de algures alguma explicação melhor, não deixes também de me informar.

Hermógenes. Farei isso. Vamos! Anima-te, então, a expor o teu pensamento.

Sócrates. Bom! Em primeiro lugar, o *r* parece-me ser como que um instrumento apropriado a toda a espécie de moção. Ora, a respeito desta, não dissemos ainda sequer por que motivo tem o nome de *kinêsis;* todavia não resta dúvida de que a palavra significa a *acção de ir,* pois não a escrevíamos outrora com *ê,* mas com *e.*

A sua origem é *kiein* — palavra estrangeira que significa *ir.* Se, pois, alguém procurasse o seu antigo nome em harmonia com a nossa língua, encontraria em *iesis* a sua designação exacta; hoje, porém, chama-se *kinêsis,* proveniente da palavra estrangeira *kiein,* com mudança de *e* em *ê* e a inserção de *n* [mas devia dizer-se *kieinêsis* ou *eisis*]. *Stasis,* por sua vez, não indica mais do que a negação do movimento; todavia, dando a esta palavra uma forma mais bela, pronunciam-na *stasis.*

---

13. O épsilo servia, no antigo alfabeto ático, para notar também o *e* longo. O *eta,* por que este, depois, foi notado, indicava apenas a aspiração rude (cf. J. Gow-S. Reinach, op. cit., p. 8).

17-20. *Iesis* (acção de ir) é um derivado platónico do verbo *ienai* (ir) que entra, também na formação de *kinêsis.* Quanto a *kiein,* esta palavra é, de facto, estrangeira ao ático, pois ocorre quase exclusivamente em Homero. — O texto entre colchetes é omitido por Heindorf, pois é de autenticidade duvidosa.

23. A forma originária de *stasis,* como designação de *repouso* ou *negação do movimento,* devia ser, segundo Sócrates, *a-iesis.*

Mas, voltando à letra *r*, ela pareceu ao autor dos nomes ser um belo instrumento, como já disse, para, por meio dela, imitar a mobilidade. Pelo menos, em muitas partes, utilizou-a para este fim; primeiramente, na própria palavra *rhein* e *rhoê*, ele exprime o movimento, por meio desta letra; em seguida, em *tromos;* e, depois, em *trakhus*, bem como em palavras semelhantes, de que são exemplo *krouein, thrauein, ereikein, thruptein, kermatizein* e *rhumbein*. Em todas estas palavras, em geral, o *r* serve para exprimir o movimento. Porque via, penso eu, demorar-se a língua, o menos possível, nessa letra e vibrar o máximo, por isso é que me parece que o autor dos nomes a empregou nessas palavras. Por outra parte, serviu-se do *i* para tudo quanto é subtil, para aquilo, principalmente, que poderia atravessar todas as coisas. Por essa causa ele emprega *i* em *ienai* e *hiesthai*, para exprimir a ideia *de marchar* e de *pôr-se em movimento*, assim como, por meio das aspiradas *ph, ps, s* e *z*, imitou todas as coisas semelhantes a uma aspiração, servindo-se dessas letras para as nomear, por exemplo, *psukhrón, zeon, seiesthai* e, em geral, para exprimir o agitamento. A tais letras parece recorrer o autor dos nomes, geralmente, por toda a parte, quando imita o que é *ventoso*.

---

7. *Tromos* significa *tremor* e *trakhus, áspero*. As outras palavras são verbos, que correspondem em português, respectivamente, a *bater, quebrar, partir, despedaçar, esmiuçar* e *fazer girar*. A respeito de *rhein* e de *rhoê*, ver pp. 104, n. 8 e 106, n. 8.

23. *Psukhrón* significa *frio, zeon, fervente* e *seiesthai, agitar-se*.

Por outro lado, a produção do *d* e do *t*, pela compressão e apoio da língua, julgou-a útil, creio eu, para a imitação de *desmós* e de *stásis*. Depois, observando que a língua desliza, sobretudo no *l*, formou, à semelhança disto, as palavras *leion*, o próprio *olisthanein*, *liparós*, *kollôdes* e outras do mesmo género. Ademais, como o efeito do *g* é deter a língua no seu deslizar, por isso, servindo-se desta letra, imitou o *gliskhrón*, o *gluku* e o *gloiôdes*. Quanto a *n*, depois de ter notado o som interior que o produz, formou a palavra *éndon* e *entós*, no intuito de assemelhar os factos às letras. Por sua vez, atribui o *a* a *mega* e o *ê* a *mekos*, porque tais letras são longas; e, como para designar *gongulon* tivesse necessidade do sinal *o*, foi por essa causa que na formação da palavra lhe misturou, sobretudo, esta letra. E, procedendo, deste modo, quanto às outras noções, o legislador parece reduzi-las a letras e a

---

3. Ver pp. 102, n. 13 e 121, n. 23.

6. Equivalem em português, respectivamente, a *liso*, a *deslizar*, a *gorduroso* e a *pegadiço*.

9. Isto é, o *escorregadio*, o *doce* e o *viscoso*.

11. Tanto *éndon* como *entós* significam *no interior*.

13-14. *...ce sont des lettres d'importance*, traduz L. Robin. — Discutem os críticos se Platão relaciona aqui o sentido de *mega* (grande) e de *mêkos* (comprimento) com a forma das letras *a* e *ê* ou com o seu som. Pode, contudo admitir-se que fala dos sons, porque *mêkos* escreve-se com a vogal *ê*, longa por natureza; e, se bem que o *a* pode ser longo ou breve, segundo os casos, é todavia longo no nom. *megas* (cf. L. Méridier, *op. cit.*, p. 25).

15. Platão, quando recorre ao *o*, para designar *gongulon* (redondo), parece ter em vista a forma desta letra, com a posição arqueada que os lábios tomam, ao pronunciá-la (cf. L. Robin, *op. cit.*, p. 1309, n. 133).

sílabas, atribuindo a cada um dos seres um sinal e um nome, para, em seguida, com esses mesmos elementos compor por imitação os restantes. Eis, Hermógenes, no que julgo consistir a justeza dos nomes, a não ser que este nosso Crátilo pense de outro modo.

Hermógenes. Na verdade, Sócrates, Crátilo põe-me muitas vezes em embaraços, como eu ao princípio dizia, afirmando que existe uma justeza de nomes; qual, porém, seja esta, não o declara ele expressamente, de sorte que não posso saber se é de propósito ou não que emprega uma linguagem obscura a respeito deste assunto.

Eia pois, Crátilo! Diz-me agora, na presença de Sócrates, se concordas com o que ele afirma acerca dos nomes ou se tens alguma coisa melhor a expor. No caso afirmativo, fala, já para aprenderes de Sócrates, já para nos instruíres a nós ambos.

II PARTE

COLÓQUIO ENTRE SÓCRATES E CRÁTILO

I

NOVO EXAME DA QUESTÃO. A OPINIÃO DE CRÁTILO

Crátilo. Mas como, Hermógenes? Julgas fácil aprender assim depressa e ensinar qualquer coisa, sobretudo tratando-se de semelhante problema, que em minha opinião é dos mais difíceis?

Hermógenes. Não, por Zeus! Sem embargo, creio ser acertada a sentença de Hesíodo, a saber, que *é proveitoso ajuntar pouco ao pouco*. Se, pois, fores capaz de duplicar o pouco, não desistas; presta serviço a este nosso Sócrates e também a mim, como é justo.

Sócrates. Na verdade, Crátilo, eu não poderia garantir nenhuma das afirmações que fiz; examinei a questão, juntamente com Hermógenes, como bem me pareceu. Por isso, anima-te a falar, caso tenhas alguma opinião melhor a expor, na esperança de que hei-de concordar contigo. Não causaria admira-

---

7. O texto completo de Hesíodo é o seguinte: *Se ao pouco ajuntares pouco e fizeres isto muitas vezes, depressa o pouco tornar-se-á muito. (Trabalhos e Dias,* 361-362).

9. Hermógenes tinha, no princípio do diálogo, exposto a Crátilo o seu parecer acerca da justeza dos nomes; é justo, portanto, que este lhe exponha também agora, com clareza, o que pensa sobre a questão.

ção, por certo, que dissesses alguma coisa mais bela do que as que eu disse, pois creio que tu próprio tens versado problemas semelhantes e que sobre eles foste informado por outros. Se sobre o assunto, portanto, expuseres uma opinião mais razoável que a minha, inscreve-me também como um dos teus discípulos.

Crátilo. Não há dúvida, Sócrates, que me tenho interessado, como tu dizes, por estes estudos e poderia, talvez admitir-te como discípulo. Todavia temo que me suceda tudo ao contrário, porque sobrevém-me o desejo de te dirigir a palavra de Aquiles, aquela que ele dirigiu a Ájax nas *Orações*. Disse ele:

Ájax, da estirpe de Zeus, filho de Télamon, chefe do exército,
Tudo quanto dizes parece-me ser segundo o meu coração.

Também eu, Sócrates, considero os teus oráculos perfeitamente conformes ao meu desejo, quer tu recebas a inspiração de Êutifron, quer habite em ti, desde há muito, outra musa qualquer.

Sócrates. Ó meu querido Crátilo, há já muito tempo que eu próprio me admiro da minha sabedoria, mas não posso acreditar nela. Por conseguinte, parece-me que é preciso sujeitar as minhas afirmações a um novo exame. Porquanto enganar-se alguém a si próprio é o mais detestável dos males;

---

15. O texto aqui citado ocorre na *Ilíada* (IX, 644-645), onde se trata do episódio deste nome. No tempo de Platão e de Aristóteles, antes de o poema ser dividido em 24 cantos, era o nome dos episódios que servia para designar as suas diferentes partes.

e, na verdade, quando aquele que pretende enganar-nos nem por um momento se afasta da nossa beira, mas sempre está presente, não será esta uma terrível situação? Portanto, como eu penso, devemos voltar-nos, de contínuo, para o que dissemos e esforçar-nos, segundo a palavra do poeta, por olhar, *ao mesmo tempo, para diante e para trás*. Por isso, vejamos, neste momento, o que temos dito.

A justeza de um nome, afirmamos nós, é aquilo que nos mostra uma coisa tal qual é. Devemos considerar suficiente esta definição?

Crátilo. Eu julgo-a muito completa, Sócrates.

Sócrates. É, então, para instruir que os nomes se pronunciam?

Crátilo. Com toda a certeza.

Sócrates. Devemos, portanto, afirmar que isso é uma arte e que esta tem seus artistas?

Crátilo. Sem dúvida.

Sócrates. Quais?

Crátilo. Aqueles de que falaste ao princípio, os legisladores.

Sócrates. Poderemos, porventura, dizer que esta arte se encontra, entre os homens, nas mesmas condições que as outras, ou não? O meu pensamento é este: entre os pintores não são uns piores e outros melhores?

---

7. Referência ao passo da *Ilíada* (I, 342-343), onde Aquiles diz de Agamémnon: *...ele delira em sua loucura funesta e não sabe olhar, ao mesmo tempo, para diante e para trás*, isto é, segundo os homerólogos, não atende, ao mesmo tempo, ao passado e ao futuro.

13-14. Ou, como interpretam É. Chambry e L. Méridier: *que sont faits les noms?* Por sua vez, L. Robin traduz: *en vue de quoi on énonce des noms?*

Crátilo. Sem dúvida alguma.

Sócrates. Os melhores não apresentam, então, obras mais belas, isto é, pinturas, ao passo que as dos outros são inferiores? Do mesmo modo, quanto aos arquitectos, não constroem uns casas mais belas e outros mais feias?

Crátilo. Sim.

Sócrates. E os legisladores? Não são também mais belas as obras executadas por uns e as dos outros mais feias?

Crátilo. Já não concordo contigo.

Sócrates. Não te parece, então, que há leis melhores e leis inferiores?

Crátilo. De nenhum modo.

Sócrates. Portanto, nem tão-pouco crês, provàvelmente, que um nome é pior e outro melhor?

Crátilo. Sem a menor dúvida.

Sócrates. Nesse caso, todos os nomes foram estabelecidos com precisão?

Crátilo. Pelo menos, todos quantos merecem este nome.

Sócrates. Como? Segundo o que há pouco se dizia, devemos afirmar que a este Hermógenes, que aqui vês, não pertence o nome que tem, caso não haja relação alguma entre ele e a raça de Hermes ou que, se lhe pertence, não é todavia com exactidão?

Crátilo. Não me parece que lhe pertença, Sócrates; pertence-lhe só aparentemente, mas, de facto, este nome é de outrem, daquele a quem pertence também a natureza [a indicativa do nome].

---

22. Cf. pp. 5 e 7, n. 11-12.

31. O texto entre colchetes é excluído por Schanz.

Sócrates. Não se mente, então, quando se diz que ele é Hermógenes? Porque não seria possível, tão-pouco, afirmar que tem o nome de Hermógenes, não o tendo?

Crátilo. Como entendes tu isso?

Sócrates. O sentido de tuas palavras equivale a dizer que seja absolutamente impossível falar falso? Porquanto, meu querido Crátilo, muitos o afirmam, não só hoje em dia, mas também no passado.

Crátilo. Como não se diria o que é, ó Sócrates, dizendo o que se diz? Dizer falsidades não consiste em não dizer o que é?

Sócrates. O teu raciocínio é subtil de mais para mim e para a minha idade, meu amigo. Não obstante, responde-me a esta pergunta: se não julgas possível que se digam falsidades, sê-lo-á afirmá-las?

Crátilo. Tão-pouco afirmá-las, creio eu.

Sócrates. Nem enunciá-las, nem dirigi-las a outrem? Se, por exemplo, alguém te encontrasse no estrangeiro e, tomando-te pela mão, te dissesse: *Viva, ó estrangeiro Ateniense, Hermógenes, filho de Esmícrion!* ele pronunciaria estas palavras, faria uma afirmação ou enunciá-la-ia? Dirigir-se-ia, deste

---

7. A teoria de que *é impossível falar falso* deve a sua origem aos eleatas e tornou-se um lugar comum da sofística. Segundo Aristóteles, um dos seus adeptos foi Antístenes, a quem Platão, talvez, tem aqui em vista. (*Metafísica*, IV, 29, 3; cf. Ueberweg-Praechter, *op. cit.*, p. 257). Sobre esta teoria, lê-se no *Sofista* (236 e): *...dizer alguma coisa e não falar verdade, tudo isto é motivo de grandes embaraços, em todo o tempo, tanto ontem, como hoje. Com efeito, encontrar uma fórmula, para se poder dizer ou pensar que o falso é real, sem que, ao proferi-la, não se caia em contradição, eis, Teeteto, um problema de extrema dificuldade.*

modo, não a ti, mas a este nosso Hermógenes, ou não se dirigiria a ninguém?

Crátilo. A mim parece-me, ó Sócrates, que pronunciaria essas palavras debalde.

Sócrates. Bom! Essa resposta basta. E as palavras que ele pronunciasse seriam verdadeiras ou falsas? Ou parte verdadeiras e parte falsas? Respondendo a isto, será o suficiente.

Crátilo. Eu diria que o tal homem fez apenas ruído, que se agitou em vão, como se com um golpe agitasse um vaso de bronze.

II

É O NOME UMA IMITAÇÃO? DIFERENÇA ENTRE A IMAGEM E O OBJECTO

Sócrates. Eia, Crátilo! Vejamos se de algum modo nós nos entendemos. Poderás tu afirmar que o nome é uma coisa e aquilo que ele designa é outra?

Crátilo. Sim.

Sócrates. Convirás também que o nome é uma imitação de uma coisa?

Crátilo. Em absoluto.

Sócrates. Então, também admites que as pinturas imitam certas coisas, mas de um outro modo?

Crátilo. Sim.

Sócrates. Vejamos! Talvez não compreenda o teu pensamento e seja acertado o que dizes. Será possível distribuir ambas estas imitações — as pinturas e os sobreditos nomes — e aplicá-las às coisas que elas imitam, ou não?

Crátilo. É possível.

Sócrates. Então examina, antes de mais nada, o seguinte. Poderia alguém atribuir ao homem a ima-

---

12. Referência à opinião de Crátilo acima expressa, quando, ao interrogá-lo Sócrates se *todos os nomes foram estabelecidos com precisão*, replicou: *Pelo menos, todos quantos merecem este nome* (ver p. 130).

gem do homem e à mulher a imagem da mulher e assim por diante?

Crátilo. Com toda a certeza.

Sócrates. E não se poderia fazer o contrário: atribuir à mulher a do homem e ao homem a da mulher?

Crátilo. Também isso é possível.

Sócrates. São, portanto, ambas estas atribuições justas ou é só uma delas?

Crátilo. Só uma delas.

Sócrates. Aquela, creio eu, que atribui a cada coisa o que lhe convém e se assemelha a ela.

Crátilo. Assim me parece.

Sócrates. Para que não estejamos, então, nós, que somos amigos, a pelejar com palavras, admite o meu parecer. A espécie de atribuição relativa a ambas as imitações, tanto às pinturas como aos nomes, chamo-a eu justa, meu amigo; e a referente aos nomes, além de justa, verdadeira; mas a outra, a atribuição e aplicação do desigual qualifico-a de inexacta e até de falsa, quando se refere aos nomes.

Crátilo. Cuidado, Sócrates! Pode dar-se o caso que nas pinturas seja possível a atribuição inexacta e nos nomes não, mas que nestes seja, necessàriamente, sempre exacta.

Sócrates. Que dizes tu? Em que diferem os nomes das pinturas? Não pode, porventura, alguém, indo ao encontro de um homem qualquer, dizer-lhe: *Eis aqui o teu retrato;* e mostrar-lhe uma imagem, possìvelmente a dele próprio ou a de uma mulher? Por *mostrar* eu entendo *pôr diante dos olhos*.

---

31. Esta explicação era necessária, porquanto o verbo empregado no texto tem um duplo sentido: pode significar *mostrar pelo raciocinio* ou *demonstrar* e *apresentar fisicamente diante dos olhos*.

Crátilo. Com toda a certeza.

Sócrates. Mas quê? Não é possível que alguém vá ao encontro do mesmo homem e lhe diga: *Eis aqui o teu nome,* visto ser o nome também uma imitação, como a pintura? Eu me explico: não se poderia dizer-lhe: *Eis aqui o teu nome,* e depois fazer-lhe chegar ao ouvido, como fosse possível, a sua imitação com a pronúncia da palavra *homem* ou a imitação do género feminino da raça humana com a pronúncia da palavra *mulher?* Não te parece que isto é possível e que sucede algumas vezes assim?

Crátilo. Eu quero concordar contigo, Sócrates. Seja como dizes.

Sócrates. Se na verdade assim é, meu caro, fazes bem, pois não devemos estar agora a questionar teimosamente sobre o assunto. Portanto, se existe aqui uma distribuição desta natureza, nós queremos chamar a uma *dizer a verdade* e à outra *falar falso.* Nestas circunstâncias e na possibilidade de se poder distribuir os nomes inexactamente e de não atribuir a cada coisa os que lhe pertencem, mas atribuir-lhes, algumas vezes, nomes que não lhes convém, seria também possível, neste caso, fazer o mesmo quanto aos verbos. Ora, se é possível proceder deste

---

25. Além do significado de *palavra, fórmula e locução,* que muitas vezes tem no estilo platónico, o termo *rhema* do texto indica, geralmente, tudo quanto se afirma de um sujeito. Tem, portanto, como já foi notado (p. 118, n. 19), também o significado de verbo ou de predicado, o que confirma o *Sofista* (262 a), onde se lê: *...caminha, corre, dorme e todos os outros verbos que significam acções, ainda que enfileirados uns aos outros, nem por isso constituem um discurso.* — L. Robin traduz: *pour les phrases aussi.*

modo quanto aos nomes e aos verbos, também o é, necessàriamente, quanto às frases; porquanto estas, como eu julgo, não são mais do que uma reunião daqueles elementos. Ou pensas doutro modo, Crátilo?

Crátilo. Assim mesmo. Parece-me que falas bem.

Sócrates. De facto, se comparamos os nomes primitivos às pinturas, nós vemos que naqueles existem semelhanças com estas, as quais podem reproduzir todas as cores apropriadas e formas convenientes e também não as reproduzir todas, mas omitir algumas e ajuntar outras não só mais numerosas, mas até maiores. Não é isto verdade?

Crátilo. Sim.

Sócrates. Não é verdade que aquele que as reproduz todas executa belas pinturas e belas imagens; e o que ajunta ou omite outras produz também pinturas e imagens, mas feias?

Crátilo. Certamente.

Sócrates. E o que imita a essência das coisas por meio de sílabas e de letras? Porventura, se lhes atribui, em conformidade com o mesmo princípio, tudo quanto lhes convém, não será bela a imagem — isto é, o nome — ao passo que, se omite pequenos pormenores ou ajunta, por vezes, outros, não resultará daí, sim, uma imagem, mas não bela? Por conseguinte, não serão uns nomes bem executados e outros não?

Crátilo. Talvez.

---

7. L. Robin prefere a tradução: *Mais, si c'est au moyen de lettres que, d'un autre côté, nous obtenons que les mots primitifs fassent image...* Não parece, porém, que esta tradução reproduza fielmente o sentido do texto.

Sócrates. Talvez será, então, o artista de nomes agora bom e logo mau?

Crátilo. Sim.

Sócrates. De facto, foi a ele que deram o nome de legislador.

Crátilo. É verdade.

Sócrates. Como nas outras artes, por Zeus, há-de suceder, talvez, também aqui o mesmo. Se chegamos a acordo a respeito do que dissemos precedentemente, o legislador deve ser ora bom, ora mau.

Crátilo. Com certeza. Mas, ó Sócrates, tu hás-de reparar que, quando atribuímos as letras aos nomes, segundo as regras da gramática, o *a* e o *b* e cada um dos outros elementos, se omitimos, acrescentamos ou alteramos alguma coisa, o nome será, na verdade, escrito por nós, mas não com exactidão; nem sequer o escreveremos, mas um outro diferente, se sofrer alguma das ditas mudanças.

Sócrates. Talvez, ó Crátilo, não examinemos bem, examinando deste modo.

Crátilo. Como então?

Sócrates. Pode ser que essas mudanças, a que te referes, sejam sofridas por aquilo que recebe a sua existência ou não existência necessàriamente de um número, como, por exemplo, o próprio número dez ou outro qualquer que tu queiras, o qual uma supressão ou acréscimo transforma imediatamente noutro número. Mas talvez não consista nisto a

---

16. Como observa L. Méridier, Crátilo contradiz-se aqui. Primeiro, tinha aceitado em bloco as etimologias propostas por Sócrates na primeira parte do diálogo, as quais se baseavam precisamente sobre omissões, acréscimos e transposições; mas agora rejeita essa teoria (*op. cit.*, p. 124, n. 1).

justeza da qualidade e da imagem em geral, nem importe, ao contrário, em absoluto, reproduzir com todos os pormenores a natureza do objecto que se representa, se se pretende obter a sua imagem.

Vê se discorro bem! Não haveria dois seres semelhantes, por exemplo Crátilo e a imagem de Crátilo, se um deus imitasse não só a tua cor e a tua forma, como os pintores, mas reproduzisse também, exactamente, todo o teu interior, bem como a tua própria delicadeza e ardor e lhes infundisse moção, alma e pensamento, tais como em ti existem; numa palavra, se colocasse junto de ti uma cópia de todos os pormenores que tu possuis? Haveria então Crátilo e a imagem de Crátilo ou dois Crátilos?

Crátilo. Parece-me que dois Crátilos, Sócrates.

Sócrates. Vês, portanto, meu amigo, que se deve procurar outra espécie de justeza para a imagem e para aquilo de que falámos há pouco e não julgar que a imagem pela adjunção ou omissão de algum pormenor necessàriamente deixa de ser imagem?

---

14. Segundo M. Dies, isto é uma réplica antecipada à crítica de Aristóteles, segundo o qual a Teoria das Ideias duplica os seres, o que não parece ser conforme à concepção platónica. Para Platão as coisas não passam de imagens pálidas ou de sombras das Ideias, que de si são eternas e imutáveis e se comportam sempre de um modo idêntico (ver *República*, VII, 514 e segs.; *Fédon*, 76 b e segs.; etc.).

20. L. Robin comenta assim este passo: *Si c'est de l'image en général qu'il s'agit ici et si le nom est une image, il semble difficile que, comme on le dit ordinairement, les noms soient* ce dont nous parlions à l'instant *et qu'ainsi ils soient opposés aux images. Mais c'est le cas du* nombre, *que la moindre altération de structure change en effet en un autre nombre* (*op. cit.* p. 1309, n. 146).

Ou não percebes quão longe estão as imagens de conterem os mesmos elementos que os seres, dos quais são imagens?

Crátilo. Sim.

Sócrates. Seria, com certeza, coisa para rir, ó Crátilo, o efeito dos nomes sobre os objectos, de que são nomes, no caso de concordarem em absoluto com eles. Tudo seria duplo e não se poderia dizer qual é o objecto e qual o nome.

Crátilo. Dizes bem.

---

3. No *Sofista*, Platão apresenta a seguinte ideia de imagem: *TEETETO. Ó estrangeiro, que definição daríamos nós, então, de imagem senão chamá-la um outro objecto semelhante copiado pelo verdadeiro? ESTRANGEIRO. Esse* um outro objecto semelhante, *de que falas, significa um objecto verdadeiro, ou que queres tu dizer com a palavra* semelhante? *TEETETO. Não é um verdadeiro, de modo algum, mas um que tem apenas semelhanças* (240 a-b).

III

CONDIÇOES DE UM BOM NOME E O SEU CONVENCIONALISMO

Sócrates. Ânimo então, meu caro! Consente que o nome seja ora bem, ora mal estabelecido e não julgues indispensável que tenha todas as letras, a fim de se assemelhar inteiramente ao objecto que ele designa; mas deixa ajuntar-lhe também a letra que lhe não pertence. Se for só uma letra, ajunta também um nome à frase; e, se fizeres isto, ajunta também uma frase ao discurso, a qual não tenha relações com as coisas, e não obstante considera estas declaradas e expressas, enquanto se encontrar na expressão o carácter do objecto, de que se trate, assim como se encontrava no nome das letras, se te recordas do que eu e Hermógenes dissemos há pouco.

Crátilo. Recordo-me.

Sócrates. Pois bem! Quando este carácter se encontra aí, apesar de não ter todas as particularidades que lhe pertencem, o objecto será nomeado — com precisão, se as possui todas, mal, quando apenas algumas. Admitamos, portanto, meu bom Crátilo, que ele seja nomeado, para não incorrer-

13. Ver p. 121 e segs.

mos em multa, como os de Égina, que andam até horas tardias da noite pelos caminhos, e para que, de nossa parte, não pareçamos alcançar, na verdade, as coisas mais tarde do que é justo. Aliás deves procurar outra espécie de justeza do nome e não consentir que ele seja uma explicação do objecto, por meio de sílabas e de letras. Porquanto, admitindo ambas as proposições, não poderás chegar a acordo contigo próprio.

Crátilo. Parece-me que tens razão, ó Sócrates; também assim penso.

Sócrates. Visto, pois, concordarmos neste ponto um com o outro, passemos agora a outro problema. Não afirmámos nós que o nome precisa de ter as letras que lhe pertencem, para que esteja bem formado?

Crátilo. Sim.

Sócrates. E as letras que se assemelham aos objectos são as que lhe convêm?

Crátilo. Absolutamente.

Sócrates. Este, portanto, é o carácter dos nomes bem estabelecidos. Se, porém, algum estiver mal feito, é por que a maior parte dele está formada, talvez, pelas letras convenientes e semelhantes ao objecto, se, na verdade, deste pretende ser uma imagem, mas há-de conter outras que não lhe convêm, pelo que o nome não poderá ser belo nem bem executado. Temos nós esta opinião ou outra diferente?

---

8. Estas proposições afirmam, de uma parte, que o nome é uma representação do objecto, por meio de letras e de sílabas, e de outra, que não pode existir nenhum nome, se nele não se encontram todas as características das coisas.

Crátilo. Eu creio, ó Sócrates, que não devemos travar uma guerra de palavras; todavia não me agrada a afirmação de que exista um nome mal formado.

Sócrates. E satisfaz-te, porventura, que ele seja considerado a representação do objecto?

Crátilo. Satisfaz.

Sócrates. Não te parece também razoável que se afirme que, entre os nomes, uns são primitivos e outros formados de nomes mais antigos?

Crátilo. Parece.

Sócrates. Mas, se os nomes primitivos devem ser representações das coisas, conheces tu algum melhor meio de conseguir este fim do que torná-los o mais possível semelhantes aos objectos que eles devem representar? Ou agrada-te mais este modo de ver de Hermógenes e de muitos outros, isto é, que os nomes são uma convenção e que indicam os objectos aos que convencionaram nisso, depois de os conhecerem de antemão? Concordas com esta justeza de nome que o considera convenção e que não importa ter sido esta estabelecida, assim como presentemente se encontra, ou, pelo contrário, que consista em chamar grande ao que chamamos agora pequeno e pequeno ao que chamamos grande? Qual dos dois modos te agrada mais?

Crátilo. A representação de uma coisa por meio de uma imagem, mas não de um modo qualquer, é preferível, Sócrates, em tudo e por tudo.

---

6. A palavra *representação*, que ocorre ainda noutros passos, é aqui sinónima de *manifestação* ou *esclarecimento*. Significado equivalente corresponde também ao verbo *representar*.

20. Ver p. 7 e segs.

Sócrates. Dizes bem. Portanto, se, na realidade, o nome for semelhante ao objecto, não sucederá isto, por serem os elementos, de que se formarem os nomes primitivos, necessàriamente, de sua natureza, também semelhantes aos objectos? Eu me explico. Teria alguém executado, alguma vez, com toda a fidelidade, a pintura, de que falámos há pouco, se não encontrasse na natureza as drogas semelhantes aos objectos imitados pela pintura, as quais entram na composição do quadro? Não seria isso impossível?

Crátilo. Sim, impossível.

Sócrates. Poderiam, do mesmo modo, ser os nomes, alguma vez, semelhantes às coisas, se não fossem, primeiro os elementos de que eles se compõem semelhantes às mesmas, das quais os nomes são uma imitação? E não consistirão em letras os elementos, de que devem ser compostos?

Crátilo. Sim.

Sócrates. Examina, então, agora comigo o problema que há pouco examinei com Hermógenes. Escuta! Parece-te ou não que tivemos razão para afirmar que o *r* se assemelha ao movimento, à agitação[6] e à dureza?

Crátilo. Julgo que disseste bem.

Sócrates. E que o *l* tem parecenças com o liso e com o doce, bem como com as outras qualidades de que falámos há momentos?

---

7. P. 133 e segs.

8. Ou: *ingredientes*. O códice Vindobonense é mais explícito; o termo que emprega significa *cores* ou *matérias colorantes*.

28. Ver p. 123.

Crátilo. Sim.

Sócrates. Mas não sabes que acerca da mesma qualidade nós dizemos *sklerótes*, ao passo que os de Erétria chamam-lhe *skleróter?*

Crátilo. Sem dúvida.

Sócrates. Assemelham-se, por conseguinte, o *r* e o *s* à mesma coisa; e representa o primeiro àqueles, quando final, a mesma qualidade que a nós o *s*, ou não representa a um dos dois falantes?

Crátilo. Representa, por certo, a ambos.

Sócrates. Porventura, quando sucede o *r* e o *s* serem semelhantes ou quando não o são?

Crátilo. Quando são semelhantes.

Sócrates. E assemelham-se eles em toda a parte?

Crátilo. Pelo menos, no que respeita, talvez, à representação do movimento.

Sócrates. Pode dizer-se o mesmo do *l* introduzido naquela palavra? Não indica ele o contrário da rigidez?

Crátilo. Talvez, ó Sócrates, não seja justo introduzi-lo aí. Assim como nos casos que há pouco expuseste a Hermógenes, em que se subtraíam ou inseriam letras, onde era preciso, o que, na verdade, me pareceu razoável, talvez também agora, em vez de *l*, se deva pronunciar *r*.

---

4. Efectivamente, como testemunha A. Meillet, as cidades de Eubea, como Erétria e Cálcide, usaram uma linguagem peculiar, consoante mostram as inscrições. A particularidade mais curiosa era, em Erétria, a mudança de *s* em *r*, entre vogais, bem como no fim de palavras, antes da vogal da palavra seguinte (*Aperçu d'une Histoire de la Langue grecque*, Paris, 1913, p. 77).

16. Acima (p. 122), Sócrates citou *seiesthai*, para mostrar que o *s* indica agitação.

18. Na p. 143 foi admitido que *o l tem parecenças com o liso e com o doce* (cf. p. 123).

Sócrates. Pensas bem. Mas quê? Não nos entendemos mùtuamente, quando, na nossa pronúncia moderna, se diz *sklerós?* E não sabes tu, neste momento, a respeito de que é que eu falo?

Crátilo. Sim, pelo costume, ao menos, caríssimo.

Sócrates. Mas, ao falares no costume, pensas referir-te a alguma coisa diferente da convenção? Queres tu significar por costume outra coisa, além disto: que eu, quando pronuncio a palavra *sklerós*, é a ideia dela que tenho no espírito e que tu reconheces isso? Ou não queres dizer tal?

Crátilo. Sim.

Sócrates. Por consequência, se a reconheces, quando eu a pronuncio, nesse caso, não produzo em ti uma representação?

Crátilo. Certamente.

Sócrates. Por meio de uma coisa dissemelhante àquilo que tenho no espírito, quando falo, se, na realidade, o *l* não se assemelha à dureza, a que te referes. Sendo assim, não devemos dizer que tu estás convencionado contigo próprio e que para ti a justeza do nome consiste numa convenção, visto as letras semelhantes e dissemelhantes terem o mesmo valor expressivo, desde que foram adoptadas pelo uso e pela convenção? Se, porém, o uso não equivale, absolutamente, a uma convenção, não seria, nesta hipótese, exacto considerar a semelhança como um meio de expressão; isto conviria antes ao uso, pois que este representa tanto pelo semelhante como pelo dissemelhante. Mas, uma vez que estamos de acordo sobre este ponto, Crátilo —

---

10. Isto é, que tenho essa ideia no espírito, a ideia de dureza.

18-19. Ou: *visto o l não se assemelhar à dureza...*

pois considero o teu silêncio uma aprovação — devem, de qualquer modo, a convenção e o uso contribuir para a manifestação daquilo que temos no espírito, quando falamos. Se queres, meu caro amigo, toma o número como exemplo. Em que julgas tu poder-te basear, para aplicar aos números nomes semelhantes a cada um deles de per si, se não permites que o teu acordo e a tua convenção tenham uma autoridade decisiva sobre a justeza dos nomes? A mim próprio, na verdade, também me agrada que os nomes sejam, quanto possível, semelhantes aos objectos; mas é de temer que esta tendência para a semelhança seja, segundo a palavra de Hermógenes, trabalho difícil e se deva empregar o expediente grosseiro da convenção, para que se consiga a justeza dos nomes. Certamente falar-se-ia com a maior propriedade, quando se utilizassem apenas nomes que fossem semelhantes aos objectos, ou sòmente aqueles, que, no maior número possível, estivessem nestas condições; e da pior maneira, no caso contrário.

---

20. Como se vê, o uso e a convenção desempenham um papel importante na linguagem, porque, servindo-nos de elementos semelhantes e dissemelhantes aos objectos, compreendemo-nos perfeitamente. Esta conclusão parece pôr em dúvida as condições ideais de uma boa palavra, estabelecidas na primeira parte do diálogo, e mostra-nos que elas são contraditadas pela realidade. Em confirmação disto, diz Platão, na *Carta* VII (343 a-b): *Nós afirmamos que o nome não tem nenhuma estabilidade em nenhuma de suas partes; e nada impede que chamemos «direito» ao que chamamos agora «circular» e «circular» ao que chamamos «direito» pois nem por isso o seu valor significativo será menos estável para os que fizeram esta transformação, se o voltarem ao contrário* (cf. acima, *pp. 7 e segs.*).

IV

VIRTUDE E FALIBILIDADE DOS NOMES. AS SUAS SIGNIFICAÇÕES VÁRIAS

Sócrates. Após as precedentes considerações, responde-me ainda a esta pergunta: que virtude têm os nomes para nós e que bom efeito lhes devemos atribuir?

Crátilo. A mim, Sócrates, parece-me que eles instruem, e isto de um modo bem simples; de sorte que quem conhecer os nomes conhece também as coisas.

Sócrates. Certamente pretendes dizer, ó Crátilo, que, quando se conhece a natureza do nome — e ele é tal qual o objecto — conhecer-se-á também o objecto, visto ser este justamente semelhante ao nome e existir só uma e a mesma ciência para todas as coisas semelhantes entre si. Como eu penso, é em atenção a isto que tu afirmas que quem conhecer os nomes há-de conhecer também as coisas.

---

16 Este princípio equivale ao dito atribuído por Epicteto a Antístenes — *o começo da ciência é o exame das palavras*. Ora, segundo supõem alguns autores, na sua obra *Da Instrução ou Dos Nomes*, a língua era considerada um meio de conhecimento, como aqui admite Crátilo; e, provàvelmente, Platão, neste passo, alude à dita obra (ver Uebervveg-Praechter, *op. cit.*, p. 257).

Crátilo. Dizes toda a verdade.

Sócrates. Eia pois, vejamos qual seria essa maneira de instruir acerca das coisas que realmente existem, à qual te referes agora, e se há alguma melhor do que esta ou se nenhuma outra mais existe. Que te parece?

Crátilo. Isso mesmo; que não existe, absolutamente, nenhuma outra; que esta é a única e a melhor.

Sócrates. E que o descobrimento das coisas que na realidade existem se confunde com ela? E que, descobrindo os nomes, descobrimos também os objectos designados por eles? Ou dever-se-á investigar e descobrir de uma maneira e aprender dessoutra?

Crátilo. Sem dúvida alguma, deve-se investigar e descobrir dessa mesma maneira e em condições idênticas.

Sócrates. Vejamos então, Crátilo! Ponderemos se alguém, ao investigar as coisas, examina o sentido de cada uma delas, deixando-se guiar pelos nomes. Não percebes que se expõe a grande perigo de se enganar?

Crátilo. Como?

Sócrates. Evidentemente, aquele que primeiro estabeleceu os nomes estabeleceu-os segundo ¡ul-

---

3. *Coisas que realmente existem* serve, na linguagem de Platão, para designar as coisas em si mesmas ou a essência dos seres.

5. *En existe-t-il encore une, inférieure toutefois à celle-là...?* é a versão de L. Méridier. Cingi-me, porém, ao texto.

14. Sócrates opõe aqui o conhecimento das coisas adquirido por meio dos nomes *(aprender)* à investigação pessoal e científica *(investigar* e *descobrir)*.

gava serem os objectos. É assim que nós opinamos, não é verdade?

Crátilo. Com certeza.

Sócrates. Mas, se não formasse deles uma ideia exacta e estabelecesse os nomes, baseado sobre esta ideia, que julgas tu que nos sucederia a nós, deixando-nos guiar por um tal guia? Não nos sucederia ser induzidos em erro?

Crátilo. Talvez não seja assim, ó Sócrates, e o que estabeleceu os nomes os tenha estabelecido com conhecimento de causa; aliás, segundo o que há muito afirmei, não poderiam existir sequer nomes. Vê nisto a prova de que o seu autor não se enganou, pois nunca lhe teria sido possível ajustar-se tão perfeitamente à verdade. Tu próprio, quando falas, não observas que todos os nomes manifestam a mesma tendência e a mesma analogia?

Sócrates. Mas isso, meu bom Crátilo, não é nenhum argumento. Porquanto, se o autor se enganasse, no princípio, e obrigasse todos os outros nomes a sujeitar-se ao primeiro, para pôr-se de acordo consigo próprio, não seria extraordinário que sucedesse, como sucede, algumas vezes, nas figuras geométricas, a primeira das quais sendo errónea por sua pequenez e falta de clareza, leva todas as restantes que a seguem a concordarem entre si.

Urge, pois, que todo o homem aplique ao princípio de cada empresa grande reflexão e meticuloso exame, para ver se ele, correcta ou incorrectamente, foi posto como base; e, depois de ter examinado

---

17. Esta tendência refere-se ao movimento das coisas, sobre o qual se moldaram os nomes. A este propósito ver p. 82 e segs., além de outros passos, em que Sócrates acentua a mesma ideia.

bem, o resto manifestar-se-á como uma consequência desse princípio. De outro modo, eu admirar-me-ia de que os nomes concordassem uns com os outros. Examinemos, pois, de novo aqueles que ponderámos antes. E visto que tudo caminha, está em movimento e flui, por isso, afirmamos nós, é que os nomes indicam a realidade. Não te parece ser isto o que eles indicam?

Crátilo. Sem dúvida alguma; e fazem-no com toda a exactidão.

Sócrates. De entre os nomes, tomemos agora, em primeiro lugar, *epistême* e vejamos como este é ambíguo: parece indicar que detém a nossa alma sobre os objectos de preferência a que os segue no seu movimento; por isso, é mais exacto pronunciar o princípio desta palavra, como fazemos agora, do que dizer simplesmente *pistêmê* suprimindo o *e*. Vem em seguida o *bébaion*, que é imitação de uma *base* e do repouso, mas não do movimento. Depois, *historía* indica em si *aquilo que detém o que flui*.

---

7. Cf. p. 148, n. 3.

17. Esta interpretação opõe-se à da p. 84. Aí *epistêmê*, exprime, segundo Sócrates, a ideia de movimento, ao passo que ele agora explica esta palavra por meio de *histêmi* (deter). Convém contudo notar que os textos, neste passo, são pouco claros e muito controvertidos; assim, em vez de *dizer simplesmente pistêmê, suprimindo o e*, deve, segundo outros, traduzir-se *dizer simplesmente epistêmê, ajuntando-lhe ê*

18. *Bébaion* (firme) é aqui relacionado com *básis*, que, entre outros, tem o significado também de *fundamento* e de *apoio*.

20. Sócrates considera *historía* (conhecimento) um composto de *histêmi* (ver acima, n. 17) e de *rhein* ou *rhous* (ver pp. 88, n. 21 e 99, n. 4).

Quanto a *pistón*, este nome significa, com toda a exactidão, *detendo*. Por sua vez, *mneme*, diz a toda a gente que na alma existe *permanência*, não movimento.

Mas, se te apraz, passemos agora a *hamartia* e a *sumphorá*. A quem atender só aos nomes, eles parecerão idênticos à mencionada *súnesis* e a *epistêmê*, bem como a todos os outros, que designam valia. Grande semelhança com estes aparentam também, certamente, *amathia* e *akolasia*, porquanto *amathia* parece indicar a marcha de *quem caminha na companhia de Deus*, ao passo que *akolasia* tem a aparência de significar o *acto de seguir* as coisas. Deste modo, nomes que julgamos próprios das piores coisas poderão parecer muito semelhantes aos que se aplicam às mais excelentes. E creio que, se alguém se desse ao trabalho, muitos outros se haviam de descobrir, dos quais se poderia tirar a conclusão de que o autor dos nomes nomeava as coisas não como

---

1. Para explicar *pistón* (seguro), Sócrates recorre ainda ao verbo *histêmi* mencionado anteriormente (p. 150, n. 20), cujo particípio *histán* significa *detendo*.

3. O significado de *permanência* é atribuído a *mnêmê* (memória), por ser esta palavra erròneamente relacionada com *monê* (de *menein* permanecer).

5. A palavra *hamartia* (engano) relaciona-se aqui com *homartein* (ir com), assim como *sumphorá* (sucesso, sorte) se explica por meio de *sumphéresthai* (mover-se com).

7. Sócrates considera, portanto, *súnesis* (aparentado com *súneimi* = ir com) e *epistêmê* sinónimos das duas palavras precedentes (cf. p. 84, nn. 7 e 7-11).

10. *Amathia* (ignorância) é para Sócrates um composto de *hama theô ióntos* (que vai com Deus); e a palavra *alkolasia* (dissolução) assimila-a a *akolouthia* (acto de seguir).

se estivessem em marcha e em movimento, mas em repouso.

Crátilo. Mas tu vês, ó Sócrates, que, na maioria das vezes, designava-as do primeiro modo.

Sócrates. Que importa isso, Crátilo? Devemos contar os nomes como listas de votos e será este o critério da sua justeza? O modo, pelo qual forem, em nossa opinião, nomeados maior número de objectos, deverá ser esse o verdadeiro?

Crátilo. Não, provàvelmente.

Sócrates. Não, meu amigo, de modo algum. Mas deixemos isso [e voltemos de novo ao assunto, de onde viemos parar aqui. Agora mesmo, no diálogo anterior, afirmaste, se te lembras disso, que o autor dos nomes estabeleceu-os, necessàriamente, conhecendo os objectos, aos quais os aplicava. Parece-te ainda o mesmo ou não?

Crátilo. Parece.

Sócrates. E afirmas também que o autor dos nomes primitivos os estabeleceu com o mesmo conhecimento?

Crátilo. Afirmo].

---

14. Ver acima, p. 149.

12-22. O códice Vindobonense substitui o texto entre colchetes pelo seguinte: *e examinemos se, neste ponto, estamos ou não de acordo. Repara! Não concordámos, ainda há pouco, que quem estabelece os nomes, tanto nas cidades helénicas como nas bárbaras, são os legisladores e que a legislação é a arte que trata disso? CRATILO. Com toda a certeza. SÓCRATES. Diz-me, então: os primeiros legisladores estabeleceram os nomes primitivos com conhecimento das coisas, às quais os impunham, ou foi sem conhecimento algum delas? CRATILO. Eu creio, Sócrates, que foi com conhecimento delas. SÓCRATES. De modo algum, amigo Crátilo; mas sem as conhecerem. CRATILO. Não me parece que assim fosse.*

Sócrates. Por meio de que nomes, então, tinha ele conhecido ou descoberto as coisas, visto não existirem ainda os nomes primitivos, e sendo impossível, de outra parte, como nós afirmamos, conhecê-las e descobri-las de outro modo, a não ser, depois de se conhecerem ou descobrirem os nomes delas tais quais são?

Crátilo. Creio que dizes bem, Sócrates.

Sócrates. Portanto, como é que nós devemos afirmar que os legisladores os estabeleceram, baseados no conhecimento das coisas, ou que eram legisladores, antes de existir qualquer nome conhecido por eles, se na realidade, não é possível conhecê-las, sem se conhecerem os seus nomes?

Crátilo. Eu creio que a explicação mais verídica deste problema consiste, Sócrates, no seguinte: em atribuir a uma potência sobre-humana os nomes primitivos dados às coisas, de sorte que, necessàriamente, eles devem ser exactos.

Sócrates. Então pensas que o seu autor, não obstante ser um génio ou um deus, os teria estabelecido em contradição consigo próprio? Ou parece-te que não tem razão de ser o que dissemos antes?

Crátilo. Quem sabe se um dos dois grupos não representa, pròpriamente, nomes.

Sócrates. Ó caríssimo, qual deles? O dos referentes ao repouso ou ao movimento? Pois, como se disse há alguns instantes, o número não é quem há-de decidir.

Crátilo. Não seria justo, Sócrates.

---

4. Ver p. 147 e seg.

23. Refere-se ao caso de terem os nomes significados contraditórios (ver p. 151 e seg.).

Sócrates. Visto estarem os nomes desavindos e afirmarem uns a sua semelhança com a verdade e reclamarem outros para si o mesmo direito, sobre que base poderemos, de hoje em diante, apoiar-nos, para resolvermos a questão, ou a que recorrer? Não, por certo, a outros nomes diferentes, porque não existem; mas devem procurar-se, evidentemente, fora dos nomes, outros guias, que, sem ajuda deles, nos possam indicar qual dos dois partidos tem razão e nos mostrem com segurança a verdade dos seres em si mesmos.

Crátilo. Essa é a minha opinião.

V

CONCLUSÃO: COGNOSCIBILIDADE DAS COISAS POR ELAS MESMAS, NÃO PELOS NOMES. A DOUTRINA DE HERÁCLITO

Sócrates. Nestas circunstâncias, Crátilo, é, portanto, possível, como se me afigura, conhecer os seres em si sem auxílio dos nomes.

Crátilo. Provàvelmente.

Sócrates. Qual o meio, então, de que esperas obter este conhecimento? Dalgum outro, além daquele que é natural e mais apropriado — da comparação de umas coisas com outras, para vermos se têm entre si algum parentesco, e do estudo delas em si e por si mesmas? Porquanto aquilo que é diferente e estranho a elas indicaria também um objecto diferente, mas não essas coisas.

Crátilo. Creio que pensas bem.

Sócrates. Espera um pouco, por Zeus! Não concordamos nós, já muitas vezes, que os nomes, os bem formados, se assemelham às coisas designadas por eles e que são suas imagens?

Crátilo. Sim.

Sócrates. Se, então, é possível por meio dos nomes conhecer as coisas com a máxima exactidão e se isto, de outra parte, se pode conseguir também por intermédio das coisas em si mesmas, qual destas duas formas de conhecimento seria o melhor e o

mais seguro? Será, partindo da imagem, estudar esta em si mesma, se se trata de uma reprodução fiel, e simultâneamente a verdade, da qual ela é a imagem, ou partir da verdade e conhecê-la em si mesma juntamente com a imagem dela, para se verificar se esta foi convenientemente executada?

Crátilo. Deve partir-se da verdade, julgo eu.

Sócrates. Saber, porém, a maneira como as coisas em si se devem conhecer e investigar é empresa, talvez, superior às minhas e às tuas forças. Baste-nos, por isso, concordar que não é dos nomes que se deve partir, mas que as coisas, muito de preferência a partir dos nomes, devem conhecer-se e investigar-se, partindo delas mesmas.

Crátilo. Assim parece, Sócrates.

Sócrates. Mas consideremos ainda este ponto, atentos a que esta multidão de nomes de igual tendência nos não engane. Vejamos se, de facto, os seus autores os estabeleceram, convictos de que todas as coisas caminham e fluem incessantemente — pois creio que também eles pensaram deste modo — ou se, por acaso, assim não sucede e se foram eles que caíram numa espécie de turbilhão, no qual se revolvem e para onde tentam arrastar-nos e

---

14. Assim esboça Platão a base do problema do conhecimento, que ele vinha ensaiando, desde o princípio do diálogo.

16. Ou: *acautelemo-nos*, como outros vertem.

21. Isto é, como os que, mais tarde, adoptaram e desenvolveram a teoria de Heráclito. Segundo W. Capelle, a fórmula deste pensamento expressa no célebre *Pantarhei* (todas as coisas fluem) data de Aristóteles; não se encontra, porém, em nenhuma parte da sua obra assim literalmente redigida (*op. cit.*, p. 132, n.º 1).

precipitar-nos também a nós. Examina, pois, ó admirável Crátilo, aquilo que me trabalha, muitas vezes, em sonhos. Devemos afirmar ou não que existe uma coisa bela e boa em si mesma e que, a respeito de cada um dos seres, se pode dizer o mesmo?

Crátilo. Eu julgo que existe, Sócrates.

Sócrates. Nesse caso, examinemos essa coisa em si, não para vermos se uma face ou algum dos seres de natureza semelhante são belos ou se todas estas coisas estão em curso, mas o belo em si mesmo. Não devemos nós afirmar que ele permanece sempre igual a si próprio?

Crátilo. Necessàriamente.

Sócrates. É então possível nomeá-lo com toda a exactidão, na hipótese de ele estar de contínuo a passar, e dizer, primeiramente, que é assim e, em seguida, que tem tal carácter, ou, enquanto nós falamos, não deverá ele transformar-se de repente

---

1. Ver p. 82; cf. pp. 55 e 56.

3. O sentido da expressão *em sonhos* ou *a sonhar*, frequente nas obras de Platão, é determinado, sobretudo, na *República* (476 c), onde Sócrates se exprime deste modo: *Quem admite que há coisas belas, mas não acredita na existência do belo em si, nem é capaz de seguir aquele que lhe ministraria um tal conhecimento, parece-te que vive em sonhos ou que vive realmente? Olha! Não consiste nisto «sonhar», em crer alguém, já a dormir, já acordado, que um objecto semelhante a qualquer outro não é semelhante a esse objecto, mas é o mesmo objecto que aquele ao qual se assemelha? — Eu, pelo menos, respondeu Gláucon, afirmaria que o tal andava a sonhar.* Todavia as circunstâncias, em que Sócrates emprega a expressão, parecem indicar que ela tem, no texto, um sentido irónico.

noutro e esquivar-se, não existindo mais desse modo?

Crátilo. Necessàriamente.

Sócrates. Como, pois, poderia existir aquilo que não existe jamais da mesma maneira? Porquanto, se alguma vez se conservasse no mesmo estado, evidentemente, nesta ocasião, ele não mudava; e, se existisse sempre da mesma maneira e fosse sempre o mesmo, como poderia mudar ou deslocar-se, sem se despojar da sua forma?

Crátilo. De modo algum.

Sócrates. Mas, além disso, não poderia ser conhecido por ninguém, porque, ao aproximar-se quem o quisesse conhecer, tornar-se-ia outro diverso, de sorte que não seria possível saber de que espécie era e qual o seu estado. Nenhum conhecimento, portanto, pode conhecer o objecto que tenta conhecer, não permanecendo este num estado determinado.

Crátilo. Tens razão.

Sócrates. Provàvelmente, Crátilo, nem sequer se pode falar da existência de conhecimento, caso todas as coisas mudem e nada permaneça. Com efeito,

---

1. Esta mesma ideia é expressa no *Teeteto* (182 d), desta maneira: *SÓCRATES. Mas, pois que o fluir branco daquilo que flui, nem sequer esse permanece estável, mas transforma-se, existindo, assim, fluxo da brancura em si e mudança noutra cor, de modo a não poder ser detida com firmeza no mesmo estado — nestas condições, haveria jamais alguma coisa a que fosse possível dar o nome de cor e pudesse ser denominada com correcção? TEODORO. Qual o meio, ó Sócrates? Qual o meio de deter uma coisa desta natureza, se ela, visto ser fluente, se esquiva, enquanto nós falamos?*

9. Ou: *não passava de um lugar para outro.*

se aquilo, a que chamamos conhecimento, não deixar por transformação de ser conhecimento, ele permanecerá sempre e continuará a existir o conhecimento; se, porém, a própria forma do conhecimento mudar, mudar-se-á numa forma distinta do conhecimento e não poderá haver mais conhecimento; e, se mudar sempre, nunca haverá conhecimento; de onde se infere que não haverá sujeito que conheça nem objecto que deva ser conhecido. Mas, se, de outra parte, o sujeito que conhece e o objecto conhecido existem sempre, assim como o belo e o bom e cada um dos seres, não me parece que aquilo, de que nós estamos falando, tenha semelhanças com o fluxo ou com o movimento. Será, porventura, assim ou como dizem os adeptos de Heráclito e muitos outros? Eu temo que o problema não seja fácil de investigar e que nem seja próprio de um homem assás cordato entregar-se com toda a alma ao cuidado dos nomes, confiando neles e nos seus autores, para afirmar como certo que sabe

---

15. O principal foi Protágoras, o mais importante e o mais original dos sofistas, de quem *Sextus Empiricus* escreve: *...Ele afirma, pois, que a matéria se encontra em curso* (isto é, em transformação); *...que também as percepções dos sentidos se transformam e alteram, consoante as idades da vida e as diversas constituições do corpo humano. Ele afirma, igualmente, que as causas de todos os fenómenos estão encerradas na matéria... Os homens, porém, apreendem ora isto, ora aquilo, em conformidade com as suas próprias e variadas disposições* (do corpo e da alma)... (ver W. Capelle, *op. cit.*, p. 330 e seg.).

18-19. Ou, literalmente: *confiar-se a si e a sua alma ao cuidado dos nomes* — expressão idêntica à ocorrente no *Protágoras* (312 c): *Tu estás prestes a confiar o cuidado da tua alma a um homem sofista...*

alguma coisa e decidir contra si próprio e contra os seres em si que nada de nada é são, mas que tudo flui e se desfaz, como vasos de argila; numa palavra, para julgar que as coisas se encontram, justamente, na mesma situação que os homens atacados de catarro e que todas elas são vítimas do fluxo e do defluxo. Pode ser, ó Crátilo, que isto seja assim; mas pode ser também que não seja. Por isso, deves examinar o problema com ânimo e a preceito e nada aceitar sem provas — tu és ainda jovem e estás na flor dos anos — ; e depois de empreenderes o exame, se descobrires alguma coisa, comunica-a também a mim.

Crátilo. Farei como desejas. E fica sabendo que não largo isso, nem neste momento sequer; parece-me, contudo, que, ao reflectir no problema, que nos embaraça, a opinião de Heráclito é bem mais aceitável.

Sócrates. Bom! Até outra vez, amigo! Após o teu regresso, informar-me-ás. Presentemente, parte para o campo, visto estares preparado para isso, que este nosso Hermógenes irá contigo.

Crátilo. Seja assim, Sócrates. Mas tu procura, desde agora, pensar de novo também no nosso caso.

COLECÇÃO DE CLÁSSICOS SÁ DA COSTA

LIVRARIA SÁ DA COSTA
EDITORA — LISBOA